Kleutgen

Die

Theologie der Vorzeit

vertheidigt

von

Joseph Kleutgen,
Priester der Gesellschaft Jesu.

Zweiter Band.

Zweite verbesserte Auflage.

Mit Gutheißung der Obern.

Münster,
Druck und Verlag der Theissing'schen Buchhandlung.
1872.

Des ersten Theiles

Sechste Abhandlung.

Von dem Uebernatürlichen.

1. Obgleich die Lehre von der Freiheit des Schöpfers ihrer selbst wegen von hoher Bedeutung ist; weil sie uns die innere Vollkommenheit des göttlichen Wirkens enthüllt, und jene Weisheit, Macht und Güte, die außer sich nur Beschränktes hervorbringen, in sich als unendlich bewundern läßt: so erhält sie doch eine noch viel größere Wichtigkeit dadurch, daß sie mit so vielen andern Wahrheiten, welche wir als Christen zu unserm Heile glauben und bekennen, in nothwendigem Zusammenhang steht. Wir haben bereits als eine nächste Folge aus ihr den Satz erkannt, daß Gott die Welt auch nicht erschaffen konnte. Er wurde zum Schaffen weder durch einen blinden Drang seiner Natur, noch durch eine ethische Nöthigung seiner Weisheit bestimmt; sondern er bestimmte sich dazu mit freier Wahl. — Da er nun aber schaffen wollte, konnte er nur zu seiner Verherrlichung schaffen. Denn der eigentliche Gegenstand, d. i. der letzte Zweck alles seines Wollens kann nur Er selbst, der Unendliche, sein; und alles, was er außer sich will, das kann er nur seinetwegen, nur nach dem Verhältniß wollen, das es zu ihm, dem Anfang und Ende aller Dinge, hat. Darum, so schlossen wir weiter, ist der Endzweck des Schöpfers weder die Beseligung der Geschöpfe, noch seine Verherrlichung in ihnen und durch sie, sondern seine innere Verherrlichung, jene Seligkeit, die ihm aus der unendlichen Vollkommenheit alles seines Wirkens, sei es ein Wollen oder Nicht-Wollen der Welt, sei es Schaffen oder Vernichten, entspringt. Aber eben

darin, daß er in allem was er will, sein heiligstes Wesen will, fanden wir den Grund, weßhalb der Zweck der Schöpfung, das in und durch die Geschöpfe zu gestaltende Gute, nichts anders als seine Ehre und unsere Glückseligkeit sein konnte. Ist nun demzufolge der Zweck des göttlichen Wirkens nach außen der Art nach durch die Vollkommenheit seines Wesens nothwendig gegeben; so kann doch eben dieser Vollkommenheit wegen der Grad, in dem er verwirklicht werden soll, wiederum nur durch die frei Wahl des Schöpfers bestimmt werden. Seine Verherrlichung in der Welt und die Glückseligkeit der Geschöpfe hängt von der Offenbarung seines Wesens ab. Eben deßhalb jedoch, weil dieses unendlich ist, kann es keine Offenbarung desselben im Endlichen geben, über die hinaus nicht eine größere möglich wäre. Wo aber Grade des Guten ohne Ende sind, da kann auch der beste Wille sich nur durch freie Wahl bestimmen; und vom göttlichen Willen gilt dies um so mehr, als die Vollkommenheit seines Wirkens nicht von dem Maße des Guten, das er außer sich hervorbringt, abhängt. Ob er das vollkommenste oder geringste Geschöpf in's Dasein setze, sein Wirken ist immer von demselben undendlichen Werth. —

2. Alle Geschöpfe sollen Gott verherrlichen und des Guten durch ihn theilhaftig werden; jedoch jedes nach seiner Art, und folglich die vernünftigen mit Bewußtsein und Freiheit. Es konnte also des Menschen wie der Engel Bestimmung keine andere sein, als ihren Schöpfer zu loben, zu verehren, ihm unterwürfig zu sein, und dadurch zur Glückseligkeit zu gelangen. — Insofern können sie den Schöpfer verherrlichen und durch ihn selig sein, als sie ihn erkennen und lieben. Nun giebt es aber in dieser Erkenntniß und Liebe eine große Verschiedenheit, nicht nur dem Grade, sondern auch der Art nach. Etwas anderes ist es, Gott aus seinen Werken erkennen, und aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe auf die Größe und Schönheit des Schöpfers schließen; etwas anderes, ihn unmittelbar in sich selber erkennen, und seine Herrlichkeit von Angesicht zu Angesicht schauen. Dasselbe gilt von der Liebe, die von gleicher Beschaffenheit ist, als die Erkenntniß, aus der sie hervorgeht. Je vollkommner aber beide in den erschaffenen Geistern sind, desto mehr wird in diesen als in seinen Ebenbildern Gottes heiligstes Wesen geoffenbart, desto größer ist die Ehre, welche durch ihren Preis,

ihre Anbetung und ihren Gehorsam ihm wird, desto größer aber auch die Seligkeit, die ihnen aus der Vereinigung mit ihm, dem Quelle aller Wonne, zuströmt, mit einem Worte, in desto höherem Grade wird der Zweck der Schöpfung erreicht. Den Grad aber, in dem er erreicht werden soll, konnte nur der freie Wille des Schöpfers bestimmen. Er konnte die Engel und Menschen nur zu seiner Erkenntniß und Liebe erschaffen; das lag in der Natur der Dinge, und kann aus ihr erkannt werden: aber in welcher Art und in welchem Maße sie ihn erkennen und lieben sollen, das hängt nicht von der Natur der Dinge, sondern von dem freien Willen des Schöpfers ab, und ist darum, wenn er es nicht offenbart, in den Tiefen seiner Rathschlüsse verborgen.

3. Er hat es uns aber geoffenbart. Wir sollen ihn sehen, wie er ist, und von Angesicht zu Angesicht schauen, und sollen dadurch ihm ähnlich, in seinem Lichte verklärt werden. So sind wir also nicht zu was immer für einer, sondern zu der erhabensten Erkenntniß und Liebe Gottes, und zur vollkommensten Theilnahme an seiner Seligkeit berufen. — Es lehrt uns aber dieselbe Offenbarung auch, was wir schon aus der eben besprochenen Wahrheit folgern mußten, daß wir für jenen Beruf den Grund nicht in der Natur der Dinge, sondern in dem Willen des Schöpfers suchen müssen. Denn sie lehrt, daß die Kräfte, für jenes Ziel und Ende zu wirken, in keines Geistes Natur verborgen sind, sondern durch die Gnade Gottes müssen verliehen werden; daß die Versetzung des Menschen in einen Zustand, in welchem er für jenes Ziel thätig sein könnte, und folglich seine Berufung zu demselben eine Erhöhung über seine Natur, daß sie also keine nothwendige Folge der Schöpfung, sondern, auch diese vorausgesetzt, immer noch die Wirkung freier Güte des Schöpfers war. Wie also aus der Glaubenslehre, daß Gott zum Schaffen nicht genöthigt wurde, folgt, daß er auch *nicht* schaffen konnte; so muß aus dieser Wahrheit, daß jene Berufung des Menschen keine nothwendige Folge der Schöpfung war, gefolgert werden, daß Gott den Menschen auch *nicht* berufen konnte. Das ist die Lehre von der übernatürlichen Ordnung, die uns jetzt beschäftigen wird. —

Sie ruht, wie man sieht, auf dem Glauben an die göttliche Freiheit: aber sie hängt auch mit der Lehre von der Gnade und

menschlichen Freiheit, von dem Glauben und der Erkenntniß, der Erbsünde und Erlösung auf das innigste zusammen, und ist darum, wenn ich so sagen darf, mit der ganzen Theologie verzweigt. Kein Wunder also, wenn die Scholastiker, jene eben so tiefen als emsigen Forscher, dieser Lehre eine ganz besondere Aufmerksamkeit schenkten. Aber ebenso erklärlich ist es, warum dieselbe in den Häresiarchen der letzten Jahrhunderte die heftigsten Gegner fand. Sie und nur sie zerstörte bis in den innersten Keim fast alle die Irrthümer, welche man über die oben erwähnten Glaubenslehren zu verbreiten bemüht war. Wenn daher auch katholische Theologen neuerer Zeit sich wider diese Theorie der Scholastiker erhoben, so wußten sie wahrlich nicht, was sie thaten. Doch derer, welche dieselbe angreifen, sind wenige; viel zahlreicher jene, welche sie unbeachtet lassen. Sie thuen es aber zu ihrem eigenen größten Nachtheil. Denn die mangelhafte oder unrichtige Auffassung des Uebernatürlichen ist der vorzügliche Grund, weßhalb solche Gelehrte auf dem Gebiete der Theologie unsicher umherirren, und bald hier bald dort, oft ohne zu wissen wie und warum, anstoßen und fehltreten. Wenn irgendwo, so werden wir hier Beweise finden, wie sehr sich die neue Theologie durch die Geringschätzung der alten geschadet hat.

Erstes Hauptstück.

Vom Begriff des Uebernatürlichen.

4. Um den Begriff des Uebernatürlichen richtig aufzufassen, muß zuvörderst das Wort Natur in der Bedeutung genommen werden, die es in allen Sprachen am gewöhnlichsten hat; nämlich für die Wesenheit oder Substanz einer Sache. Jedoch wird deßhalb nicht etwa bloß das, was zur Wesenheit als ein Theil derselben gehört, sondern alles, was in derselben seinen Grund hat oder haben kann, natürlich genannt. So sind dem Menschen nicht nur jene Kräfte und Eigenschaften, ohne die er nicht Mensch sein würde, sondern auch alle jene Anlagen und Fähigkeiten, die in ihnen

wurzeln, natürlich. Es giebt Anlagen und Fähigkeiten, die sich nicht alle in allen Menschen finden; aber wo sie sich finden, haben sie ihren Grund in der Wesenheit. Denn sie entstehen durch die besondere Gestaltung der von der Wesenheit unzertrennlichen Kräfte, und aus der Weise, in welcher die Wesenheit in dem einzeln Wesen da ist. Aber auch alle Vollkommenheit, die durch die Ausbildung jener Anlagen und den freien Gebrauch der eigenen Kräfte erworben wird, ist natürlich: und weil jedes Wesen durch die vollkommne Entwicklung und harmonische Thätigkeit der ihm eignen Kräfte die Seligkeit, deren es fähig ist, erhält; so giebt es auch für jedes eine natürliche Glückseligkeit.

Wie die Geschöpfe ohne Gott nicht sein können, so können sie auch ohne ihn nicht wirken. Aber das Mitwirken, wodurch Gott in den Geschöpfen selbst liegende Kräfte in Bewegung setzt, und dieselben, mit ihnen thätig seiend, entwickelt und vervollkommnet, gehört, wie diese Vervollkommnung selbst, der natürlichen Ordnung an. Gewisse Wirkungen hingegen bringt Gott in den Geschöpfen nicht durch die in ihnen liegenden Kräfte, sondern durch seine unmittelbare Thätigkeit hervor. Wenn man also das Natürliche und Uebernatürliche bloß nach seiner Ursache unterschiede, so würde man solche Wirkungen Gottes schlechthin übernatürlich nennen müssen. Jedoch man bezieht jene Benennungen immer auch auf die Beschaffenheit der hervorgebrachten Wirkung, und darum tritt hier eine Unterscheidung ein. Wenn das, was Gott in einem gegebenen Falle zwar ohne die Kräfte der Geschöpfe hervorbringt, nichtsdestoweniger so beschaffen ist, daß es in andern Umständen auch durch die Kräfte der Geschöpfe, unter jener seiner gewöhnlichen Mitwirkung, hervorgebracht werden könnte; so nennt man es übernatürlich der Art oder Weise nach (supernaturale secundum modum); um es von dem Uebernatürlichen der Gattung oder Substanz nach (supernaturale secundum substantiam) zu unterscheiden. So wäre die Kenntniß einer Sprache, die Gott dem Menschen, ohne daß dieser sie erlernte, verliehe, nur der Weise nach, (in der sie entstand), übernatürlich; aber die Kenntniß der fernsten Zukunft, die Gott den Propheten gab, war in sich selbst, ihrem Wesen nach übernatürlich.

5. Damit also etwas in vollem Sinne des Wortes übernatürlich sei, muß es eine Wirkung Gottes sein, die über alle Kräfte

der geschaffenen Natur erhaben ist: und dies ist das erste wesentliche Merkmal des Uebernatürlichen. Das zweite besteht darin, daß durch jene Wirkung Gottes dem Geschöpfe etwas verliehen wird, was über alle Ansprüche und Bedürfnisse der Natur, d. h. über alles was erfordert wird, damit das Geschöpf in seiner Art vollkommen sei, (super omnem exigentiam naturae), erhaben ist. Man muß dieses ebensowohl von dem Inbegriff alles Guten eines Geschöpfes, d. i. von seiner Glückseligkeit, als auch von den einzelnen Eigenschaften, durch die es vervollkommnet wird, verstehen. Da nun aber die der Natur eines Wesens entsprechende Vollkommenheit, seine Vollendung, nur in der Ausbildung der in seinen natürlichen Kräften ruhenden Anlagen bestehen kann; so folgt, daß eine Wirkung Gottes in einem Geschöpfe, die in vollem Sinne über den Kräften desselben liegt, auch über die Ansprüche seiner Natur erhaben ist. Denn man muß voraussetzen, daß der weise Schöpfer in die geschaffenen Dinge jene Kräfte gelegt hat, durch deren Entwicklung sie zu der ihrer Natur entsprechenden und insofern gebührenden Vollkommenheit und Glückseligkeit gelangen können. Denn sollten sie dieses auch nicht vermögen, ohne daß ihnen Gott außer jener allgemeinen Mitwirkung, durch die er unsere Kräfte trägt und bewegt, einen besondern Beistand verliehe; so würde dennoch, was sie auf diese Weise erreichten, nicht in dem oben erklärten Sinne über alle Kräfte der Natur erhaben sein. Denn was nur Entwicklung und Ausbildung natürlicher Anlage ist, liegt nicht über der Sphäre der natürlichen Kräfte; möge auch die Entwicklung nur unter dem Beistand eines andern geschehen können. Doch wie dem auch sei, übernatürlich wird in der Theologie nur das genannt, was ein Geschöpf durch eigene Kraft nicht vermag, und was zu der seinem Wesen entsprechenden Vollkommenheit, zu seiner Vollendung, nicht nothwendig ist. Jede übernatürliche Gabe ist also im vollsten Sinne gratuita et indebita.

Wenn aber hiemit von den natürlichen Gütern gesagt wird, daß das Geschöpf Anspruch auf dieselben habe, daß sie ihm wie ein debitum gebühren, so bedarf dies einer Erklärung. Auf doppelte Weise, sagt der h. Thomas, kann einem Geschöpf etwas gebühren; entweder nämlich wegen seines persönlichen Verdienstes, oder wegen der Beschaffenheit seiner Natur. Die natürlichen Güter

gebühren dem Menschen nicht auf die erste Weise, — er konnte sie ja nicht bevor er war, verdienen, — wohl aber auf die andere, — seine Natur erheischt sie; die übernatürlichen aber gebühren ihm weder auf die eine noch auf die andere Weise. Sowohl das Verdienst aber, als auch die Gaben der Natur werden nicht deßhalb ein debitum genannt, weil Gott dem Geschöpf verpflichtet wäre; sondern vielmehr, weil das Geschöpf Gott unterworfen werden muß, damit Gottes Anordnung in ihm erfüllt werde. Es ist nämlich Gott, der bestimmt, wie jedes Wesen beschaffen sein, und welcher Lohn seinen Handlungen zu Theil werden soll[1]. — Nachdem nun aber Gott einmal diese Anordnung getroffen, kann man allerdings auch sagen, daß seine Güte und Weisheit fordern, dem Geschöpfe jene Gaben nicht zu versagen, ohne welche es seine Bestimmung nicht erreichen könnte, und also nothwendig unglückselig werden müßte, seine Treue und Gerechtigkeit aber, daß er den Lohn gebe, den er, sei es durch jene Anordnung selber, oder nach besonderer Verheißung bestimmt hat. —

Natürlich also wäre, in Bezug auf den Menschen, was in dem Wesen des Menschen enthalten, und folglich entweder unzertrennlich von demselben ist, oder doch durch die Entwicklung der ihm eigenen Kräfte erlangt werden kann, und erlangt werden muß, damit der Mensch nicht unvollkommen und elend sei. Uebernatürlich, was mit dem Wesen des Menschen nicht nothwendig verbunden ist, über alle seine Kräfte hinaus

1) Potest intelligi duplex debitum: unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cuius est agere meritoria opera, secundum illud ad Rom. 4. Ei, qui operatur, merces imputatur secundum debitum, non secundum gratiam. — Aliud est debitum secundum conditionem naturae, puta, si dicamus, debitum esse homini, quod habeat rationem, et alia, quae ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc, quod Deus creaturae obligetur, sed potius in quantum creatura debet subiici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur; quae quidem est, ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat; et quod talia operans talia consequatur. — Dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito; dona autem supernaturalia utroque debito carent, et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant.

Summa p. 2. 1. q. 111. a. 1.

liegt, und ihm eine Vollkommenheit mittheilt, die ihm nicht gebührt. —

6. Um den hiermit gegebenen Begriff des Uebernatürlichen noch mehr zu erläutern, wollen wir ihn mit einigen verwandten Begriffen vergleichen, und zugleich auf andere, unrichtige Erklärungen aufmerksam machen.

Zuerst also darf man das Uebernatürliche nicht mit dem Wunderbaren verwechseln. Zwar ist auch das Wunder eine Wirkung, die Gott in der Schöpfung, nicht durch die Kräfte der Natur, sondern durch seinen unmittelbaren Einfluß hervorbringt, aber es gehört überdies zum Wesen eines Wunders, daß es selten und außerordentlich sei. Deßhalb ist zwar jedes Wunder übernatürlich, wenigstens der Art nach; aber nicht alles Uebernatürliche ist ein Wunder. Denn eben jenes Uebernatürliche, wovon in der Theologie am meisten die Rede ist, bringt Gott größtentheils nach allgemeinen Gesetzen und einer für alle vernünftigen Geschöpfe bestehenden Ordnung hervor. Die gewöhnlichen Wirkungen der Sakramente sind im vollen Sinne des Wortes übernatürlich, aber nicht wunderbar. In gewissen Gaben jedoch, die Gott nur einzelnen Gläubigen verleiht, in der Entzückung z. B., und in jenen Fällen, in welchen er auch das Uebernatürliche auf ungewöhnliche Weise hervorbringt, nimmt dieses den Charakter des Wunderbaren an. Man pflegt daher auch zwischen Wundern in der Ordnung der Natur, und in der Ordnung der Gnade zu unterscheiden: zu jenen gehörte z. B. die Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Cana, zu diesen die plötzliche Umwandlung des Saulus vor den Thoren der Stadt Damaskus.

Hiernach läßt sich auch die oft gestellte Frage beantworten, weßhalb nicht jeder Akt des Schaffens eine übernatürliche Wirkung genannt werde. Die Hervorbringung eines Wesens aus nichts übersteigt alle Kräfte der geschaffenen Natur, und die Seelen der Menschen werden von Gott aus nichts, jedoch nach einem allgemeinen Gesetze hervorgebracht. Es könnte also, so scheint es, die Entstehung des Menschen ebensowohl als seine Heiligung übernatürlich genannt werden. Aber man bemerke, daß der Begriff des Uebernatürlichen ein relativer ist. Man nennt eine Wirkung nur übernatürlich in Beziehung auf ein schon daseiendes Wesen, also in

Voraussetzung dessen, was es durch die Erschaffung ist. — Ebendeßhalb heißt das Uebernatürliche auch donum (naturae) superadditum. Jene Beziehung aber ist stets eine doppelte, auf die Kräfte nämlich und die Vervollkommnung des schon erschaffenen Wesens. Aus diesem Grunde sind jene göttlichen Wirkungen, die nicht in dem Wesen, von dem die Rede ist, sondern außer ihm hervorgebracht werden, nur dadurch in vollem Sinne übernatürlich, daß sie auf seine Vervollkommnung, und zwar auf jene Vervollkommnung, die über seine Natur erhaben ist, Einfluß haben; wie z. B. die Offenbarung und andere Gnaden, welche man äußere nennt, dadurch, daß sie demselben Zwecke, zu dem die inneren verliehen werden, nämlich der Heiligung und dem ewigen Heile des Menschen dienen.

7. Aber noch andere und bedeutendere Mißverständnisse entstehen daraus, daß die Worte Natur und natürlich verschiedene Bedeutungen haben können. Seitdem es bei uns Sitte geworden, die sichtbare Körperwelt im Gegensatze zum Geiste Natur zu nennen, hat man auch angefangen, alles Unsichtbare oder Uebersinnliche übernatürlich zu nennen: eine Erklärung, die in der Theologie ganz und gar zu verwerfen ist. Es wird nämlich damit behauptet, daß alles Körperliche natürlich, alles Geistige übernatürlich sei. Nun ist aber der katholischen Lehre zufolge auch manches Körperliche z. B. die Auferstehung und Verklärung des Leibes übernatürlich; umgekehrt aber sehr vieles rein Geistige natürlich; ja die Unterscheidung zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen findet, wie wir sehen werden, hauptsächlich gerade in dem, was dem Geiste angehört, Statt.

Aber wenn man auch das Wort Natur, wie es hier geschehen muß, für das Wesen oder die Substanz einer Sache nimmt; so ist damit die Bedeutung des Beiwortes natürlich noch nicht hinlänglich bestimmt. Es ist nämlich aus dem, was wir gleich zu Anfang sagten, klar, wie sehr man sich von dem wahren Begriff des Uebernatürlichen verirren würde, wenn man, das Natürliche mit dem Wesentlichen verwechselnd, alles Gute und Vollkommene, ohne daß der Mensch noch Mensch sein würde, für übernatürlich erklärte. Etwas anderes ist das Unwesentliche, etwas anderes das Uebernatürliche. Nicht jedwede Tugend und sittliche Vollkommenheit also darf man für übernatürlich erklären. Würde man ja dadurch behaupten, daß es in des Menschen Natur gar keine Anlage

zur Sittlichkeit gebe. Die sittliche Güte, die durch den guten Gebrauch der natürlichen Freiheit, ohne die Gnade, erworben wird, ist ebensowenig übernatürlich als das Wissen, zu dem wir durch die Ausbildung der natürlichen Vernunft, ohne den Glauben, gelangen. Aber auch das Göttliche, und Gott selbst, als Gegenstand unserer geistigen Thätigkeit betrachtet, ist nicht durchaus übernatürlich. Weil nämlich Gott unserm natürlichen Denken und Wollen nicht unerreichbar ist, so giebt es auch eine natürliche Gottesverehrung und Frömmigkeit.

8. Wir nennen ferner auch alles das natürlich, was der Natur eines Wesens angemessen ist, mit ihren Eigenschaften und Zwecken also nicht streitet, und ihrer Kräfte Entwicklung, wo nicht fördert, wenigstens auch nicht hindert. Aber man sieht leicht, daß in in diesem Sinne des Wortes das Natürliche nicht dem Uebernatürlichen, sondern dem Unnatürlichen entgegengesetzt wird. Denn auch das Uebernatürliche zerstört nicht etwa die Natur, sondern veredelt und vervollkommnet sie. Und hier ist überdies noch zu bemerken, daß es zwar für die Wirkungen, die wir übernatürlich nennen, in der Natur keine Kräfte, noch Anlagen, die man als Keime betrachten könnte, wohl aber eine Empfänglichkeit giebt und geben muß. Diese aber besteht in einer solchen Beschaffenheit des Geschöpfes, daß jene übernatürliche Vollkommenheit in ihm, wenngleich nicht durch seine Kräfte, doch durch die Allmacht Gottes möglich ist. Die Theologen nennen diese Empfänglichkeit potentia obedientiae, weil das Geschöpf dadurch jener Einwirkung Gottes unterliegen, und was er aus ihm machen will, werden kann. Es kann uns also nicht befremden, wenn die hh. Väter oder auch die Scholastiker selbst zuweilen sagen, die Gaben der Gnaden seien den vernünftigen Wesen natürlich: sie wollen nur sagen, daß sie in den unvernünftigen gar nicht denkbar seien. —

9. Wenn unsere Rationalisten, wie wir eben bemerkten, das Uebersinnliche übernatürlich nennen; so wollen sie damit den Unterschied zwischen natürlich und übernatürlich auch nach der verschiedenen Erkenntnißweise bestimmen, und behaupten, übernatürlich sei, was nicht durch die Sinne wahrgenommen werde. Dagegen nun bemerkt man oft, das wahrhaft Uebernatürliche sei nicht bloß über die Sinne, sondern auch über alle Denkkraft des Geistes erhaben,

und könne nicht anders als durch göttliche Offenbarung erkannt werden. Dieser Satz, den man allerdings, wenngleich nicht mit denselben Worten, schon bei den hh. Vätern findet, bedarf jedoch einer Erklärung, damit man nicht etwa das supernaturale mit dem superrationale verwechsele. Wie nicht alles Uebernatürliche wunderbar ist, so ist auch nicht alles geheimnißvoll.

Zuerst also ist zu bemerken, daß eine Erkenntniß im vollen Sinne des Wortes übernatürlich ist, wenn sie vermittelst der Offenbarung und des innern Lichtes der Gnade entsteht. Denn so beschaffen vervollkommnet sie den Geist auf eine über seine Natur durchaus erhabene Weise. Nun aber kann es sehr wohl geschehen, daß der Gegenstand einer solchen Erkenntniß etwas Natürliches, und weder über die Vernunft noch auch nur über die Sinne erhaben ist; wie z. B. manche Ereignisse, welche die Schrift erzählt, der Erfahrung, und manche Lehren, die sie ertheilt, dem menschlichen Nachdenken zugänglich sind. Aber es fragt sich, ob ebenso auch das Uebernatürliche Gegenstand der natürlichen Erkenntniß sein, und folglich ohne die Offenbarung erkannt werden könne.

Es ist hier die Erkenntniß des Daseins der Dinge von der Erkenntniß des Grundes, durch den sie (wirklich oder möglich) sind, zu unterscheiden. Wir können das Dasein eines Dinges erkennen, ohne einzusehen, weßhalb und wodurch es wirklich oder möglich ist; und ebenso können wir den hinreichenden Grund eines Dinges kennen, ohne auf sein Dasein schließen zu dürfen. Denn nur dann läßt sich aus dem Grunde nicht bloß die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit folgern, wenn der Grund als ein nothwendiger d. i. mit Nothwendigkeit wirkender erkannt ist. — Das Dasein der Dinge nun erkennen wir auf natürlichem Wege vermittelst (eigner oder fremder) Wahrnehmung und durch Schlüsse der Vernunft. Die Vernunft nämlich kann sowohl aus den Wirkungen auf das Dasein der Ursache als auch, wie wir eben sagten, aus der Ursache, wofern diese nothwendig wirkt, auf das Dasein der Wirkungen schließen. Nun gehören zwar einzelne Erscheinungen, welche wir in unserm innern und äußeren Leben wahrnehmen, der übernatürlichen Ordnung an; aber daß man aus diesen wenigen und vereinzelten Wirkungen das Bestehen jener Ordnung erkennen könnte, ist noch niemand in den Sinn gekommen zu behaupten. Würden wir ja diese einzelnen Er-

scheinungen selbst gar nicht einmal ihrer wahren Bedeutung und ihrem eigenthümlichen Charakter nach verstehen, wenn wir nicht anderswoher, nämlich durch die Offenbarung, über das Dasein und die Beschaffenheit der übernatürlichen Ordnnng belehrt wären. — Noch viel weniger aber vermag die Vernunft das Dasein der übernatürlichen Ordnung aus ihrem Grunde zu erkennen. Denn dieselbe hat weder in unserer noch in Gottes Natur einen nothwendigen Grund; sie besteht nur durch den freien Willen des Schöpfers. Zwar können einzelne übernatürliche Wirkungen innerhalb der einmal bestehenden übernatürlichen Ordnung einen nothwendigen Grund haben, und daher aus demselben durch die Vernunft erkannt werden; aber nur weil die Offenbarung selbst uns diesen Grund und seine Nothwendigkeit kennen gelehrt hat. — Ist demnach vom Dasein der übernatürlichen Ordnung überhaupt die Rede, so ist allerdings festzuhalten, daß wir von demselben durch keine natürliche Erkenntnißkraft, sondern nur durch göttliche Offenbarung wissen können; und auch das Dasein und die Beschaffenheit einzelner übernatürlichen Wirkungen können wir durch die Vernunft nur in Voraussetzung jener Offenbarung über das Ganze erkennen. Wie nun aber unter Menschen das ein Geheimniß genannt wird, zu dessen Kenntniß man durch kein eigenes Forschen, sondern nur durch die Mittheilung dessen, der es weiß und verborgen hält, gelangen kann; so muß auch die übernatürliche Ordnung schon deßhalb als Geheimniß betrachtet werden, weil wir von ihrem Dasein nur durch göttliche Offenbarung Kunde erhalten. Und wirklich wird auch, wie wir sehen werden, die christliche Heilsordnung nicht bloß von den Theologen, sondern von der h. Schrift und den Vätern ausdrücklich und κατ᾽ ἐξοχην das Geheimniß Gottes genannt.

10. Aber damit ist nun noch nicht gesagt, daß das Uebernatürliche in jeder Beziehung über der Vernunft gelegen sei. Auch das Dasein mancher Gegenstände und Ereignisse, die der natürlichen Ordnung angehören, können wir nicht durch die Vernunft erkennen: nachdem wir aber dasselbe aus der Erfahrung oder dem Berichte anderer erkannt haben; können wir oft wenigstens den Grund, weßhalb sie sind oder auch sein müssen, einsehen. Könnte es sich nicht ebenso mit der übernatürlichen Ordnung verhalten? Einigermaßen allerdings. Denn manches Uebernatürliche kann, nachdem sein Dasein

durch die Offenbarung erkannt worden ist, aus seinem Grunde erklärt und begriffen d. h. als möglich, als angemessen oder auch (in der angegebenen Beschränkung) als nothwendig erwiesen werden. Nun aber ist nur das im vollen Sinne über der Vernunft, dessen Möglichkeit, Nothwendigkeit, Wirklichkeit, auch die Offenbarung über sein Dasein vorausgesetzt, aus seinem Grunde nicht erkannt werden kann. Solche übernatürliche Gegenstände giebt es ohne Zweifel und zwar gehören zu ihnen die allerbedeutendsten; aber immer bleibt es wahr, daß nicht alles, was die übernatürliche Ordnung einschließt, ganz und gar über die Vernunft erhaben ist, daß es also einen Unterschied zwischen dem supernaturale und superrationale giebt. Und weil man eben deßhalb jene Wahrheiten, welche auch nach vorhergegangener Offenbarung noch unbegreiflich bleiben, in einem engeren Sinne des Wortes Geheimnisse nennt; so muß auch ein Unterschied zwischen dem Uebernatürlichen und Geheimnißvollen anerkannt werden.

11. Indessen alles, was wir bis jetzt sagten, beruht auf dem Begriffe, den wir vom Uebernatürlichen gegeben haben, und ist also, wie dieser, noch unbewiesen. Wir hoffen mit hinlänglicher Bestimmtheit erklärt zu haben, was die Theologen der Vorzeit unter dem Uebernatürlichen verstanden. Aber ist ihr Begriff der wahre? Es wird durch denselben behauptet, nicht nur, daß es außer dem gewöhnlichen Laufe der Dinge in dieser Welt ein außerordentliches, nämlich unmittelbares Einwirken Gottes gebe, sondern auch, daß durch dieses göttliche Wirken für die vernünftigen Geschöpfe eine Ordnung bestehe, in welcher sie zu einer über ihre Natur erhabenen Vollkommenheit und Seligkeit gelangen können. Soll demnach die Erklärung, welche die Theologen von dem Uebernatürlichen geben, die richtige sein; so muß bewiesen werden, daß die Religion Jesu Christi eine so beschaffene Ordnung ist; daß also die Anschauung Gottes, zu der wir berufen sind, keineswegs jenes Ziel und Ende des Menschen ist, das seine Natur erheischt; daß eben deßhalb auch in dieser keine Kräfte oder Anlagen sich finden, durch die er zu jenem Ziele sich befähigen könnte; daß vielmehr die Gnade unserer Seele und alle ihre Kräfte über sich selbst in eine höhere Ordnung des Seins und Lebens erhebt, und nur dadurch sie in den Stand setzt, für jenes Ziel und Ende zu wirken. Es wird damit, wie aus dem Gesagten sich schon

ergiebt, nicht geläugnet, was man aus der Natur des Menschen zu beweisen pflegt, daß er nämlich nur durch die Erkenntniß und Liebe Gottes vollkommen und glückselig sein kann, und daß also auch in seiner Natur die Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben, enthalten ist. Aber die Erkenntniß und Liebe Gottes, die wir durch die natürlichen Kräfte unseres Geistes haben können, würde, auch wenn sie in ihrer Art vollkommen wäre, noch nicht die Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht sein; und jene Erkenntniß der Wahrheit und jene Liebe und Uebung des Guten, für die jedes vernünftige Geschöpf Fähigkeit hat, ist noch nicht die christliche Erkenntniß und die christliche Tugend, die zum ewigen Leben führt.

12. Ehe wir jedoch zu den Beweisen für die Lehre der Theologen übergehen, müssen wir noch einiges über die verschiedenen Gegner, die sie gefunden hat, bemerken. Die ersten derselben sind die Rationalisten. Denn wie diese überhaupt jede außerordentliche Einwirkung Gottes, wodurch etwas über die Gesetze der Natur hinaus hervorgebracht werde, läugnen; so behaupten sie auch insbesondere, alle Erkenntniß und alle Sittlichkeit, wodurch der Geist vervollkommnet werde, sei nur naturgemäße Entwicklung der in ihm liegenden Kräfte. Obwohl wir uns nun hier mit jenen Beweisen nicht beschäftigen, wodurch man wider diese Rationalisten die Wahrheit der Wunder und Weissagungen und die durch sie beurkundete Thatsache der übernatürlichen Offenbarung darzuthun pflegt; so kann doch, was wir sagen werden, insofern auch gegen sie gelten, als nicht wenige von ihnen dreist genug sind, zu behaupten, was man vom Uebernatürlichen lehre, sei gar nicht einmal in der Schrift selber gegründet. — Wir haben jedoch dies eigentlich gegen jene übrigens gläubige Gelehrten zu beweisen, welche man nicht mit Unrecht des Semirationalismus beschuldigt. Auch sie nämlich lehren oder setzen voraus, die Erkenntniß oder Sittlichkeit, zu der wir durch die christliche Religion geführt werden, sei nichts anders als die vollkommne Entwicklung der im Geist wurzelnden Kräfte; und halten gegen die Rationalisten nur dies fest, ohne übernatürliche Mittel könne der Mensch zu jener Vollkommenheit nicht mehr gelangen. Ich sage: nicht mehr gelangen. Denn diese Theologen meinen, in seinem ursprünglichen Zustande habe der Mensch, nicht zwar ohne allen, aber doch ohne jenen außerordentlichen Beistand Gottes, dessen

wir uns erfreuen, sowohl die Wahrheiten, die der Glaube lehrt, erkennen, als auch die christliche Tugend üben können. Erst als durch die Sünde das Licht der Vernunft und die sittliche Kraft des Willens geschwächt worden, sei die positive Offenbarung und die Gnade im eigentlichen Sinne, d. h. die übernatürliche Gnade nothwendig geworden. Zufolge dieser Lehre, welcher Hermes und auf ihre Weise auch Hirscher und Günther gefolgt sind, wäre unsere h. Religion für den gefallenen, nicht aber für den unschuldigen Menschen übernatürlich zu nennen.

13. Zu eben dieser Behauptung wurden Luther, Jansenius und viele andere auf ganz entgegengesetztem Wege hingeführt. Sie lehrten, alle Erkenntniß der göttlichen Dinge und alle Sittlichkeit, die der Geist durch Vernunft und freien Willen erringen könne, sei als eitel und trügerisch zu verwerfen; wahre Erkenntniß Gottes und jedes wahrhaft sittliche Wollen sei durchaus nur durch den Glauben und die Gnade Christi möglich. Indem sie aber auf diese Weise jene Erkenntniß und Tugend, welche übernatürlich ist, zur einzigen, die diesen Namen verdienen, machten; erklärten sie dieselbe eben dadurch wenigstens in dem unverdorbenen Geiste für natürlich. Denn ohne Erkenntniß Gottes und ohne sittliche Güte kann ein Geist unmöglich vollkommen sein. Luther gesteht dies ein. Denn er sagt auf das Bestimmteste, daß jener Zustand, den man die ursprüngliche Gerechtigkeit nennt, dem ersten Menschen so natürlich gewesen, als es dem Auge natürlich ist, das Sonnenlicht zu schauen. Und als ähnlich klingende Sätze des Bajus von der Kirche verworfen wurden, änderten die Jansenisten die Ausdruckweise, ohne die Lehre selbst aufzugeben. Denn sie nannten zwar die Gaben, welche die ursprüngliche Gerechtigkeit enthielt, übernatürlich, weil sie nicht in der Natur enthalten, sondern von Gott dem Menschen verliehen seien; aber sie behaupteten zugleich, ohne diese Gaben hätte der Mensch nur elend und unglückselig sein können: woraus folgte, was sie zugaben, oder vielmehr eigentlich wollten, daß sie ihm von dem weisen und gütigen Schöpfer nicht versagt werden konnten. Aber Gaben auf welche der Mensch — nicht zwar seiner Verdienste, aber doch der Beschaffenheit seiner Natur wegen — Ansprüche hat, können in dem oben erklärten Sinne nicht übernatürlich genannt werden. Sie würden es nur in dem gefallenen Menschen sein, der nämlich

die Ansprüche, welche ihm seine Natur gab, durch seine Schuld verloren hättte. So müssen also die Jansenisten ebenso wohl als Luther und Bajus den Semirationalisten darin beistimmen, daß die Ordnung des Heils, in der wir leben, wohl für den gefallenen, aber nicht für den unschuldigen Menschen übernatürlich sei. — Wenn sie aber jene Gaben, welche ihnen zufolge die Natur des Menschen erheischte, darum übernatürlich nennen, weil sie nicht in den Kräften der Natur enthalten gewesen seien; so gerathen sie mit sich in Widerspruch, ohne etwas für die Wahrheit ihrer Lehre zu gewinnen. Sie gerathen mit sich in Widerspruch; weil die Kräfte, deren ein Wesen zur Erreichung des ihm natürlichen Zweckes bedarf, auch in seiner Natur liegen müssen. Sie gewinnen nichts für die Wahrheit ihrer Lehre; weil die Kirche, indem sie die Gnade des ersten Menschen für übernatürlich erklärt, eben dies sagen will: Gott habe in seiner überschwenglichen Liebe uns Höheres geschenkt, als auch der unschuldige Mensch von seiner Weisheit und Güte, ich will nicht sagen fordern, sondern nur erwarten dürfte. Und es ist wichtig, daß man stets vor Augen halte, wie gerade in dieser Lehre, welche im gefallenen Menschen der Vernunft und dem freien Willen alle Kräfte abspricht, und deßhalb von der Wirksamkeit und Nothwendigkeit der Gnade Uebertriebenes behauptet, der hohe Werth der Gnade und die Größe der Liebe Gottes verkannt werden.

14. Damit die Lehre, welche wir diesen verschiedenen Ansichten gegenüber, als die katholische vertheidigen, auch in Bezug auf den Zustand des Menschen vor und nach dem Sündenfalle gleich von Anfang schärfer aufgefaßt werde, wollen wir statt unser den h. Thomas reden lassen, und im Auszuge mittheilen, was er von der Nothwendigkeit der Gnade lehrt:

„Alle Geschöpfe hängen in ihrer Thätigkeit auf doppelte Weise von Gott ab: erstlich weil sie von ihm die Eigenschaften und Kräfte haben, durch die sie thätig sind; zweitens weil sie von ihm (mittelbar oder unmittelbar) den Antrieb zur Thätigkeit empfangen. Wie also in der Körperwelt keine Bewegung und Wirksamkeit wäre, wenn Gott nicht auf dieselbe einwirkte; so wäre auch in den Geistern kein Denken und Wollen, wenn Gott sie nicht anregte. Es hat aber jede Anlage oder Kraft der Geschöpfe eine bestimmte und begränzte Wirksamkeit. In der Sphäre dieser bedarf das Geschöpf keiner andern

Hülfe Gottes, als jener Erhaltung und Anregung der ihm eigenen Kräfte: über dieselbe hinaus aber vermag es nichts, es sei denn, daß ihm eine andere höhere Kraft verliehen werde. Soll also der Geist Wahres erkennen, das über seiner Sphäre liegt; so bedarf er außer dem ihm eigenen Lichte der Vernunft ein höheres, das wir das Licht der Gnade nennen: und soll er Gutes üben, das höherer Art als die ihm natürliche Sittlichkeit ist; so muß er auch dazu eine andere, nicht in ihm liegende Fähigkeit erhalten. Nun aber sind im Menschen nach dem Sündenfall auch die natürlichen Kräfte geschwächt, so daß er durch sie allein nicht mehr alles Gute, das seiner Natur entspricht, üben, d. h. Gott nicht über alles lieben, und nicht das ganze Sittengesetz beobachten kann. Vor dem Sündenfalle also bedurfte der Mensch — außer jener Hülfe, der alle Geschöpfe in ihrer Thätigkeit bedürfen — der Kraft der Gnade, welche ihm über die Kräfte der Natur hinaus verliehen wird, nur um die Wahrheiten einer höheren Ordnung zu erkennen, und das übernatürliche, für das ewige Leben verdienstliche Gute zu üben: jetzt aber bedarf er der Gnade, erstlich damit seine natürlichen Kräfte geheilt, sodann damit er in den Stand gesetzt werde, zu dem Guten, das über seiner Natur liegt, zu gelangen"[1]).

Um nun den Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, der in dieser Lehre des h. Thomas mit so großer Klarheit ausgesprochen ist, aus der Offenbarung zu begründen, wollen wir zuerst von der Erkenntniß der göttlichen Dinge reden, und gegen die Jansenisten und manche Andere beweisen, daß es allerdings eine natürliche, d. h. durch die Kräfte der Vernunft mögliche Erkenntniß Gottes und seines Gesetzes giebt, gegen die Semirationalisten aber, daß uns in der christlichen Religion eine Ordnung der Dinge geoffenbart wird, welche über alle natürlichen Erkenntnißkräfte, auch wenn sie, wie im ersten Menschen, unversehrt wären, erhaben ist.

---

1) Summa. p. 2ae. 1. q. 109. a. 1—5. Vergl. Suarez, De gratia. T. I. De necessitate gratiae l. 2. ab initio.

Zweites Hauptstück.

Von der natürlichen Erkenntniß der göttlichen Dinge.

15. Die ursprüngliche Gerechtigkeit, mit welcher der Mensch erschaffen wurde, schloß nach Luthers Lehre alle wahren Güter, also auch jegliche Gabe der Erkenntniß in sich. Weil also diese Gerechtigkeit durch die Sünde ganz verloren gieng; so folgte aus jener Behauptung des Häresiarchen, daß es im gefallenen Menschen keine Fähigkeit mehr gebe, die göttlichen Dinge zu erkennen. Und gewiß wenn wir ihn hören, so ist nicht nur eine hochfahrende Vernunft das gefährlichste Ding auf Erden, weil sie sich vom Glauben nicht belehren oder vielmehr blenden läßt[1]); sondern es ist die Vernunft überhaupt die gewaltigste Feindinn des Glaubens, eine Braut des Teufels, welche nichts kann, denn lästern und schänden Alles, was Gott redet und thut[2]). Deßhalb sagt er, man müsse sie, um zum Glauben zu gelangen, gleich einem Ungethüm erwürgen; und findet den Grundirrthum der Scholastik darin, die Vernunft als ein natürliches Licht zu betrachten, das nicht nur mit dem Glauben nicht streite, sondern sogar zur Erkenntniß der christlichen Wahrheit dienlich sein könne[3]). Ihm zufolge ist ein Mensch ohne das Licht der Gnade nichts als Finsterniß, und alle Lehren der Philosophen eitler

---

1) Darum auf Erden unter allen Gefährlichkeiten kein gefährlicher Ding ist, denn eine hochreiche sinnige Vernunft, besonders so sie fallet in die geistlichen Dinge, die Seele und Gott antreffen. Denn es ist möglicher, daß man einen Esel lesen lehre, denn ihnen ihre Vernunft blenden und zum Rechten führen, so sie doch verblendet muß seyn und zu nichte werden.
Ausl. des Ps. 110. V. 3.

2) Vergl. hierüber Riffel, Christliche Kircheng. der neuesten Zeit. 1. Bd. 1. Buch. 2. Kap. S. 25.

3) Zu dem Text: „Nicht Fleisch und Blut haben es dir geoffenbart," Math. 16, 17. — : „Hierin verwirft Christus auch klärlich Fleisch und Blut mit seiner Offenbarung, das ist Menschen und allen menschlichen Verstand, als der da gewißlich nicht möge Christum zeigen; so muß es also auch eitel Finsterniß sein. Noch toben die hohen Schulen, die Teufelsschulen, und rühmen nicht allein das natürliche Licht, sondern richten es auf, als das da gut, nütz und noth sei, die christliche Wahrheit zu erkennen, daß es ja klar werde, wie

Tand und Lügengeschwätz. Denn die Vernunft kann nichts als Böses erdichten, um der göttlichen Wahrheit zu widerstreben [1]).

Obwohl diese Lehren nicht bloß von den katholischen Theologen immerfort als irrthümlich bezeichnet, sondern auch von der Kirche verworfen wurden; so haben sich doch in unsern Tagen manche Gelehrten, aus Furcht vor der herrschenden Ueberschätzung der Vernunft, denselben wiederum genähert. Sie stimmen zwar den Jansenisten insofern nicht bei, daß sie denen, welchen Christus noch nicht verkündigt, alles Gute und jegliche Erkenntniß der Wahrheit absprächen; aber sie behaupten, das bloße Licht der Vernunft habe ihnen dazu nicht gefrommt. Ohne durch die Offenbarung von außen belehrt, und durch die Gnade innerlich erleuchtet zu werden, könne der Mensch zu keiner Kenntniß von Gott und seinem Gesetze erlangen Was die Heiden davon erkannt, das hätten sie nur durch jene Offenbarung zu erkennen vermocht, die den ersten Menschen zu Theil

---

die hohen Schulen niemand erfunden habe, denn der Teufel selbst, zu vertilgen und verdunkeln die christliche Wahrheit, als denn auch geschehen ist leider und leider." Kirchenpostill.

1) So sehen sich nun wohl für alle, die aus dem Baum Porphyrii und aristotelischen Logiker, auch ander philosophischen Schwätzer Tand und Lügen gelernt haben, einen vernünftigen Menschen rühmen, loben und lieben.
Erkl. des Br. an die Gal. 1, 10.

So du den Menschen recht willst definiren, so nimb die Definition und Beschreibung aus diesem Text, und sprich, daß ein Mensch sei ein vernünftig Thier mit Vernunft begabt, und habe ein Herz, das da dichte. Was dichtet es aber? Moses antwortet: Es dichtet Böses, nämlich wider Gott oder Gottes Gebot und die Menschen. Also gibt die h. Schrift den Menschen eine Vernunft, die nicht müßig sei, sondern immerdar etwas dichtet. Dasselbe Gedicht aber nennt sie böse und gottlos; dagegen aber nennen es die Philosophen gut, die Sophisten (so pflegen Luther und Calvin die Scholastiker zu nennen) nennen es unverrückte und vollkommene natürliche Kräfte. Ausl. des erst. B. Mos.

Daher beklagte sich Erasmus: Nonne Lutherus totam philosophiam Aristotelicam appellat diabolicam? Nonne idem scripsit, omnem disciplinam tam practicam quam speculativam esse damnatam? omnes scientias speculativas esse peccata et errores? Nonne passim et publice clamabat Pharellus, omnes humanas disciplinas esse inventa diaboli? — Epist. ad frat. Germ. infer.

Vergleiche Riffel a. a. O. und Döllinger, die Reformation. 1. Bd. S. 437 u. ff., wo noch viele andere Stellen aus Luthers und seiner Zeitgenossen Werken angeführt sind.

geworden, und nie ganz verloren gegangen sei. Diese Gelehrten also glauben bei den Theologen, welche das Dasein Gottes und manche andere Wahrheiten aus der bloßen Vernunft beweisen wollen, Rationalismus zu finden, und klagen nicht selten die Vorzeit an, dieses Uebel unserer Zeit durch einen solchen Gebrauch der Vernunft vorbereitet zu haben. Wir müssen jedoch, um die alte Schule gegen diesen Vorwurf zu rechtfertigen, ihre Lehre noch vollständiger, als es oben geschehen ist, auseinander setzen, und kehren zu dem Ende zum h. Thomas zurück.

16. Es wird in der angeführten Stelle auf das Bestimmteste gelehrt, daß der Mensch zur Erkenntniß gewisser Wahrheiten durchaus nicht anders als durch einen übernatürlichen Beistand Gottes gelangen kann. Welches aber diese Wahrheiten seien, erklärt der h. Lehrer wie an vielen andern Stellen, so auch gleich im Anfang desselben theologischen Werkes[1]): Der Mensch ist berufen, Gott auf eine Weise, die seine natürlichen Kräfte übersteigt, zu besitzen. Er mußte also über dieses sein übernatürliches Ziel und die Mittel, die ihn dazu führen, von Gott belehrt werden. — Dadurch wird also nicht nur die Thatsache einer Uroffenbarung, sondern auch die Nothwendigkeit derselben behauptet: woraus denn auch folgt, daß die Heiden von diesem übernatürlichen Heile nichts wissen konnten, es sei denn durch die auch unter ihnen einigermaßen fortdauernde Ueberlieferung dessen, was Gott den ersten Menschen geoffenbart hatte, und durch eine innere Erleuchtung, welche sie jene Spuren der Uroffenbarung finden und verstehen lehrte. — Aber ebenso ausdrücklich wird nun auch ausgesprochen, daß wir andere Wahrheiten durch das natürliche Licht der Vernunft erkennen; und wenn die Theologen zu solchen Wahrheiten jene vom Dasein Gottes, seinen Eigenschaften und seinem Gesetze rechnen, so thuen sie es in voller Uebereinstimmung mit ihrem großen Meister und Führer. Der h. Thomas spricht sich darüber an vielen Stellen unzweideutig aus: es genüge

---

1) Homo ordinatur ad Deum, sicut ad quendam finem, qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isaiae: Oculus non vidit etc. Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt. Summa p. 1. q. 1. a. 1.

aber hier auf jene zu verweisen, wo er ausdrücklich erklärt, das Dasein Gottes und ähnliche Wahrheiten würden durch das natürliche Licht der Vernunft erkannt; und wie überhaupt der Gnade die Natur, so gehe auch dem Glauben diese natürliche Erkenntniß voraus; er sei nämlich die Vervollkommnung derselben.[1]) — Indessen lehrte er doch oben auch, daß dieses natürliche Licht in uns durch die Sünde geschwächt, und deßhalb dem gefallenen Menschen zur besseren Erkenntniß auch der natürlichen Ordnung ein übernatürlicher Beistand nothwendig sei. In Uebereinstimmung hiemit fügt er im Eingange seines Werkes dem, was wir so eben vom übernatürlichen Ziel und Ende des Menschen anführten, hinzu: „Aber auch über das, was durch die menschliche Vernunft über Gott erforscht werden kann, war es nothwendig, daß der Mensch durch göttliche Offenbarung belehrt würde. Denn durch die Forschungen der Vernunft würden die Wahrheiten über Gott nur von wenigen und nach langer Zeit und mit Beimischung vieler Irrthümer erkannt werden."[2]) Man bemerke, wie der h. Lehrer alle stärksten Gründe, durch welche die Nothwendigkeit der Offenbarung erwiesen wird, in so wenigen, einfachen, und doch so überzeugenden Worten zusammengefaßt hat: die natürliche Wissenschaft von Gott genügt nicht zum Heile, weil dieses in einem höheren Verkehre mit Gott, von der unser Geist keinen Begriff und keine Ahnung hat, besteht; deßhalb also ist die Offenbarung absolut nothwendig. Aber auch der Inhalt der natürlichen Theologie kann durch die Vernunft nur wenigen Menschen, und diesen nur nach langen und mühsamen Forschungen erschlossen werden; und wie die traurige Erfahrung von Jahrtausenden lehrt, hat die Philosophie, wenn ihr das Licht der Offenbarung nicht vorleuchtete, dies nie vermocht, ohne den Glanz der Wahrheit durch vielen Irrthum zu trüben. Darum also war dem Menschengeschlechte,

---

1) Deum esse et alia hujusmodi, quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. 1. non sunt articuli fidei; sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, ut gratia naturam, et perfectio perfectibile: S. p. 1. q. 2. a. 2.

2) Ad ea quoque, quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina, quia veritas de Deo per rationem investigata a paucis et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum homini proveniret. S. p. 1. q. 1. a. 1.

in dem Zustande, worin es jetzt sich befindet, auch über jene Wahrheiten, die an sich betrachtet der Vernunft nicht unzugänglich sind, eine Offenbarung nöthig.

Nach diesen Erklärungen, womit wir Mißdeutungen vorbeugen wollten, gehen wir nun zum Beweise des Satzes über: Es giebt im Menschen eine natürliche Fähigkeit, die göttlichen Dinge zu erkennen, d. h. er kann Gott und das natürliche Sittengesetz erkennen ohne eine andere Offenbarung, als jene, welche für alle vernünftigen Geschöpfe in den Werken Gottes enthalten ist.

I.

Beweis für die natürliche Erkenntniß aus der heil. Schrift.

17. Wie der h. Thomas, so pflegen sich sämmtliche Theologen für obigen Satz zunächst auf jene Stelle des Römerbriefes, wo von der Erkenntniß Gottes aus den Werken der Schöpfung die Rede ist, zu berufen. Der h. Paulus sagt nämlich dort, daß Gott den Menschen zürne und mit vollem Rechte zürne, weil sie die Wahrheit d. i. die Erkenntniß des wahren Gottes böswillig niederhalten: „Denn es offenbart sich der Zorn Gottes vom Himmel über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit Gottes in Ungerechtigkeit niederhalten.“[1]) — Wer nun behauptet, daß den Menschen die Erkenntniß Gottes nicht anders als vermöge der Ueberlieferung dessen, was den ersten Menschen geoffenbart worden, möglich war; der kann zwar immer noch mit dem Apostel sagen, daß Gott mit Recht den Menschen zürne; aber den Grund, den der h. Paulus für diesen Satz anführt, kann er nicht gelten lassen. Denn der Apostel sagt nicht etwa, darum sei die Unwissenheit der Heiden schuldvoll, weil sie auf jene Ueberlieferung nicht geachtet, oder das Licht derselben durch ihre Sünden verdunkelt hätten (was allerdings auch wahr ist); sondern darum, weil sich Gott ihnen

---

1) Revelatur enim ira Dei de coelo super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in injustitia detinent. Rom. 1, 18.

in seinen Werken geoffenbart, und sie ihn auch in denselben erkannt, aber das Licht dieser Erkenntniß nicht benutzt hätten: „Denn was von Gott kennbar ist, das ist unter ihnen offenbar: denn Gott hat es ihnen geoffenbart. Denn das Unsichtbare an ihm ist seit Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen kennbar und sichtbar geworden; nämlich seine ewige Kraft und Gottheit, so daß sie keine Entschuldigung haben. Denn nachdem sie Gott erkannt hatten, haben sie ihn nicht als Gott verherrlicht, noch ihm gedankt, sondern wurden eitel in ihren Gedanken" (verloren sich in eitlen Gedanken) „und ihr unverständiges Herz ward verfinstert."[1]) Man bemerke aber, daß nach dieser Stelle nicht bloß das Dasein, sondern auch die Beschaffenheit Gottes aus der Schöpfung erkannt wird. Denn seine ewige Kraft und Gottheit ist in den erschaffenen Werken erkennbar und sichtbar geworden. — Es mußte ferner dies eine Erkenntniß sein, die zur Verehrung Gottes genügte, und also schon deßhalb die Erkenntniß des Sittengesetzes zum Theile wenigstens einschließen. Von diesem aber sagt dann der Apostel weiter unten noch ausdrücklich, daß die Heiden, wenn sie das Gesetz, welches Gott den Juden durch Moyses gegeben hatte, nicht kannten, deßhalb nicht ohne Gesetz waren, weil „ihnen das Werk des Gesetzes in's Herz geschrieben war"[2]). Wiederum also werden wir auf die Erkenntniß, die der Mensch in seinem eigenen Innern findet, hingewiesen, und diese, nicht aber die Uroffenbarung wird der positiven Offenbarung gegenübergestellt.

18. Vergleichen wir nun mit dieser Lehre des Apostels jene, die uns das Buch der Weisheit giebt: „Eitel aber sind alle Menschen, in denen keine Erkenntniß Gottes ist, die

---

1) Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque ejus virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles. Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum. Ibid. v. 19—22.

2) Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis. C. 2, 14. 15.

aus dem sichtbaren Guten den, der da ist, nicht erkennen konnten, und auf die Werke achtend nicht einsahen, wer der Werkmeister sei; sondern entweder das Feuer oder den Wind, oder die schnelle Luft, oder den Kreis der Sterne, oder das große Gewässer, oder Sonne und Mond für Weltbeherrscher und Götter hielten. Haben sie diese Dinge, von ihrer Schönheit eingenommen, für Götter gehalten; so hätten sie einsehen sollen, wie viel schöner ihr Beherrscher ist: denn der Erzeuger der Schönheit hat alles dieses hervorgebracht. Haben sie aber die Kraft und die Wirkungen dieser Dinge bewundert, so mögen sie aus ihnen erkennen, daß der, so sie geschaffen, stärker ist, als sie. Denn aus der Größe der Schönheit und der Schöpfung kann man der Aehnlichkeit nach den Schöpfer erschauen."[1]) Auch hier werden also den Menschen, welche den einen wahren Gott nicht erkennen,

1) Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei: et de his, quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est, neque operibus attendentes agnoverunt, quis esset artifex; sed aut ignem aut spiritum aut citatum aërem aut gyrum stellarum aut nimiam aquam aut solem et lunam rectores orbis terrarum deos putaverunt. Quorum si specie delectati deos putaverunt, sciant quanto his dominator eorum speciosior est; speciei enim generator haec omnia constituit. Aut si virtutem et opera eorum mirati sunt, intelligant ab illis, quoniam qui haec fecit, fortior est illis. A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri. Sap. 13, 1—5. Ueber den Sinn dieses letzten Verses kann kein Zweifal obwalten. Es wird in ihm kurz zusammengefaßt, was in den vorhergehenden gesagt worden war: aus der Schönheit und der Größe oder Kraft der Geschöpfe müsse man auf die viel höhere Schönheit, Größe und Macht des Schöpfers schließen. Einige griechische Handschriften lesen: Ἐκ γὰρ μεγέθους καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται; andere: ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς καὶ κτισμάτων etc. Der h. Chrysostomus citirt (Hom. 4. in Gen.): ἐκ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων. Ebenso der h. Gregorius: Per magnitudinem creaturae et speciem potest intelligibiliter creator videri; und diese Lesart ist nicht nur an sich betrachtet die natürlichste; sondern stimmt auch mit den vorhergehenden Versen, in welchen von der Schönheit und Kraft der Geschöpfe geredet wird, vollkommen überein. Man bemerke, daß es im Griechischen nicht heißt: „kann der Schöpfer erschaut werden", sondern kräftiger: „wird der Schöpfer erschaut." Das ἀναλόγως, welches unsere Vulgata mit cognoscibiliter und der h. Gregor mit intelligibiliter übersetzt, wird von andern erklärt: per proportionem. Die Bedeutung dieses Wortes ist aus dem Vorhergehenden klar: Wenn die Geschöpfe

herbe Vorwürfe gemacht; aber auch hier wird ausdrücklich als Grund dieser Vorwürfe angeführt, weil Gott, und zwar nicht nur sein Dasein, sondern auch seine Größe, Macht und Schönheit aus seinen Werken erkannt werden könne.

19. Auf doppelte Weise aber hat man den Beweis, den die Theologen aus diesen Stellen führen, zu entkräften gesucht. Suarez[1]) redet von einigen seiner Zeitgenossen, die da meinten, es genüge zur Erklärung jener Schriftstellen, wenn man annehme, daß Gott aus seinen Werken mit großer Wahrscheinlichkeit, wenn gleich nicht mit voller Gewißheit erkannt werde. Aber mit Recht erwiedert er, insofern auch eine solche Erkenntniß einigermaßen hinreichte, die Menschen wegen ihres Götzendienstes strafbar zu finden; würde zwar jene Erklärung nicht mit dem Zwecke dieser Schriftstellen streiten, aber darum dem h. Texte selber keineswegs entsprechen. Es wird nämlich in demselben die Kenntniß, welche man von Gott aus der Schöpfung erhalten könne, mit Ausdrücken bezeichnet, die jeden Zweifel, und was noch mehr ist, alle Dunkelheit ausschließen. Im Buche der Weisheit heißt es, daß wir den Schöpfer in seinen Werken schauen können, welches Wort zwar hier nicht im eigentlichen Sinne verstanden werden darf, so daß es die unmittelbare Erkenntniß Gottes in sich selber ausdrücke; aber als figürlicher Ausdruck doch nur deshalb gewählt werden konnte, um die Klarheit dieser Erkenntniß hervorzuheben. Der h. Paulus aber häuft die Worte, welche eine eben so gewisse als klare Kenntniß ausdrücken. „Was von Gott bekannt ist", sagt er; „bekannt aber", bemerkt hier der h. Anselm, „bekannt ist von Gott, was von ihm durch die natürliche Erkenntnißkraft gewußt werden kann. Das aber kann von Gott auf natürliche Weise gewußt werden, daß er Gott ist."[2]) — Ferner sagt der Apostel, daß dies, was von Gott gewußt werden kann, den

---

so schön und mächtig sind, so muß man schließen, daß der Schöpfer, der sie alle gemacht hat, viel schöner und mächtiger sei. Deßhalb hat Allioli übersetzt: schlußweise.

1) De Deo L. 1. c. 1. n. 15. Vergl. Greg. de Valentia Disp. I. q. II. p. 2.

2) Notum Dei est, quod naturali ingenio sciri potest de Deo. Hoc autem de Deo naturaliter sciri potest, quod ipse sit Deus.

Heiden offenbar ist, und es darum ist, weil Gott es ihnen offenbar gemacht habe. Endlich aber versichert auch er, daß, was an Gott unsichtbar ist, in seinen Werken so deutlich erkannt werde, daß es durch sie (gleichsam) sichtbar geworden. So wird in dem Commentar, der einst dem h. Hieronymus zugeschrieben wurde, das intellecta conspiciuntur[1]) erklärt, und es ist keine andere Erklärung möglich.

20. Man hat also in unsern Tagen versucht, den alten Irrthum gegen diese Zeugnisse der Schrift auf eine neue Weise in Schutz zu nehmen, behauptend, daß wir allerdings bei Betrachtung der Werke Gottes sowohl von seinem Dasein, als auch von manchen seiner Eigenschaften eine volle und lebhafte Ueberzeugung gewinnen; aber nur, weil wir diese Erkenntniß schon anders woher besitzen. Die Beweise der Vernunft sollen keine andere Kraft haben, als dasjenige, was wir schon von Gott wissen, zu bestätigen und zum lebhafteren Bewußtsein zu bringen.

Schriebe man die Erkenntniß Gottes, die allen Vernunftbeweisen vorangehen soll, einer gewissen innern natürlichen Offenbarung zu, behauptend, daß sich Gott in dem Leben unsers Geistes und Gemüthes von selbst und unmittelbar ankündige; so könnte das mit dem, was wir für jetzt zu vertheidigen und aus der Schrift zu beweisen haben, in Einklang gebracht werden. Indem man aber jene erste Erkenntniß, ohne welche die Offenbarung Gottes in der Schöpfung nicht hinreichen soll, aus der Ueberlieferung der positiven Uroffenbarung herleiten will, setzt man sich mit dem Apostel in Widerspruch. Betrachten wir, um Beides einzusehen, seine Worte im Zusammenhang. Er will zeigen, daß alle Menschen vor Gott schuldig und des Erlösers bedürftig sind; weil alle Gott und sein Gesetz erkannt, und dennoch weder Gott geehrt, noch sein Gesetz beobachtet haben. Daß die Juden diese Erkenntniß hatten, bedurfte keines Beweises; daß aber auch die Heiden zu derselben gelangen konnten und wirklich gelangt waren, wird nachgewiesen. Sie er-

---

1) Tam evidenter intellecta sunt, ut conspecta dicantur. Auch die griechischen Worte haben dieselbe Kraft: *Διότι τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ φανερόν ἐστι ἐν αὐτοῖς· ὁ γὰρ Θεὸς αὐτοῖς ἐφανέρωσε. τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται.*

kannten Gott und seine Eigenschaften in seinen Werken, und sein Gesetz war ihnen in's Herz geschrieben. — Nun ist es klar, daß der Mensch durch die Betrachtung der Schöpfung Gott nicht erkennen könnte, wenn er nicht dazu durch ein inneres Licht, d. h. durch eine Erkenntnißkraft befähigt wäre. Wie aber diese Kraft oder dieses Licht beschaffen sei, darüber spricht sich der Apostel nicht aus. Schließt dasselbe eine angeborne Erkenntniß des höchsten Wesens schon in sich, so daß durch die Betrachtung der Schöpfung das schlummernde Gottesbewußtsein nur geweckt und entwickelt wird; oder wird durch dasselbe das Dasein und die Beschaffenheit Gottes aus dem Dasein und der Beschaffenheit der Geschöpfe erst gefunden und erschlossen? Diese und ähnliche Streitfragen mögen immerhin durch diese Schriftstelle nicht geschlichtet werden. Aber das ist außer Zweifel: der Apostel unterscheidet einen doppelten Weg, zur Erkenntniß der göttlichen Dinge zu gelangen, die positive Offenbarung, d. h. die eigentliche und ausdrückliche Rede Gottes zu den Menschen, und die natürliche Offenbarung, nämlich durch seine Werke, die im uneigentlichen Sinne von ihm reden, und durch die Stimme des Gewissens. Er sagt also: Mögen immer die Heiden jene Offenbarung, die den Juden zu Theil geworden, nicht gehabt haben; so sind sie doch ohne Entschuldigung, weil ihnen diese andere nicht abgieng. Wenn also diese Offenbarung, die wir die natürliche nennen, zu der Erkenntniß Gottes nur in der Voraussetzung genügte, daß schon eine andere positive Offenbarung, jene nämlich, die den ersten Menschen zu Theil ward, vorausgegangen; so würde der Beweis des Apostels nicht triftig sein, es wäre denn, daß man seine Worte durch eine Ellipse erklärte, und auf diese oder ähnliche Weise vervollständigte: Gott hat sich auch den Heiden geoffenbart. Denn das Unsichtbare an ihm ist, (weil er von Anfang zu den Menschen geredet, und diese seine Offenbarung auch unter den Heiden fortdauerte), seit der Erschaffung der Welt durch seine Werke kennbar und sichtbar geworden. Aber wer könnte eine solche Erklärung billigen? Der Apostel giebt ja auf das Bestimmteste alles an, was zu der Offenbarung, wodurch Gott allen Menschen bekannt geworden, gehört. Sein Unsichtbares ist dadurch, daß es in seinen Werken erkannt wurde, sichtbar geworden. Die Werke also sind das Mittel der Offenbarung, und treten hier an die Stelle der eigentlichen Worte, durch die sich Gott den Juden

geoffenbart. Indem aber hinzugesetzt wird, daß er auf solche Weise seit der Erschaffung der Welt kennbar und sichtbar geworden; so ist damit der Anfang und der Ausgangspunkt dieser Offenbarung angegeben. Der Sinn kann kein anderer sein, als „seitdem Gott geschaffen, ist er in seinen Werken geoffenbart;" also seit dem Ursprung der Welt, vom ersten Anbeginn der Dinge. Wird damit nicht gesagt: „Damit Gott erkannt würde, war nichts vonnöthen als die Erschaffung der Welt," und folglich die Nothwendigkeit einer andern Offenbarung ausgeschlossen? Wäre die Voraussetzung unserer Gegner gegründet, so müßte es heißen: Gott hat sich ihnen geoffenbart: denn seit er zu den ersten Menschen geredet, ist er in seinen Werken erkennbar und sichtbar[1]).

---

1) Die Worte, von denen wir hier reden, lauten im Griechischen also: *Τά γάρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιουμένοις νοούμενα καθοϱᾶται.* — *Κτίσις* bedeutet wie unser „Schöpfung" ebensowohl das Erschaffene, als die Erschaffung. Die meisten Ausleger nun begnügen sich zu bemerken, man könne an dieser Stelle das Wort in der einen, wie in der andern Bedeutung nehmen, und also übersetzen „seit der Erschaffung der Welt," oder „durch die erschaffene Welt," weil beides einen wahren Sinn gebe. Nur Estius verwirft die erstere Erklärung, und dringt darauf, daß man unter *κτίσις κόσμου* die erschaffenen Dinge, die in der Welt sind, verstehe. Jedoch die Gründe, die er anführt, sind von keinem Gewicht. Erstlich, sagt er, habe das Wort *κτίσις* in der Schrift kaum irgendwo die Bedeutung von Erschaffung. Man führe nur die eine Stelle Hebr. 9, 11. tabernaculum non manufactum neque hujus creationis an; sonst bedeute es immer Geschöpf, und um den Anbeginn der Welt auszudrücken, pflege der Apostel zu sagen: *καταβολὴ κόσμου*, constitutio mundi. Aber wenn *κτίσις* auch an gar keiner andern Stelle der h. Schrift in activer Bedeutung vorkäme; so wissen wir doch, daß es nicht nur diese Bedeutung auch haben kann, sondern daß sie der Etymologie nach die ursprüngliche ist. Schon deßhalb wären wir berechtigt, es hier so zu erklären: um wie viel mehr also, wenn es der Apostel selbst an einer andern Stelle in diesem Sinne gebraucht. Dazu kommt, daß uns Estius zwar viele Stellen anführen kann, wo *κτίσις* für Geschöpf steht, aber keine einzige weder in den Briefen Pauli, noch in irgend einem Buche der h. Schrift, wo es in diesem Sinne mit *κόσμου* zusammengesetzt würde. *Κτίσις κόσμου* nicht für mundi creatio vel fabricatio (cf. Steph. thes.), sondern für res creatae mundi oder creatura, quae mundus dicitur, zu erklären, scheint hart und unnatürlich. Weßhalb der Apostel hier statt *καταβολὴ κόσμου κτίσις κόςμου* gesagt habe, dafür brauchte man eigentlich keinen Grund anzugeben, doch könnte man ihn wohl darin sehen, weil der Apostel seinem Zwecke nach nicht bloß die Zeit, sondern auch die Handlung des Er-

21. Aber würde eine solche Deutung auch durch den Zusammenhang nicht widerlegt, so müßte man sie doch aus mehr als einem Grunde verwerfen. Sie ist, wie jeder fühlt, hart und unnatürlich, und macht eine Schriftstelle, die jedem unbefangenen Leser klar ist, auf gewaltsame Weise dunkel und unverständlich. Der Apostel erklärt in diesem berühmten Schreiben das große Werk der Erlösung seinem Zusammenhange nach, und geht deßhalb, besonders in diesen ersten Hauptstücken, bis zu den ersten Ursachen zurück: wie hätte er also mit einer so bedeutenden Auslassung beginnen können? besonders, da er gar nicht erwarten durfte, daß die Gläubigen, was er unsern Gegnern zufolge verschwieg, sich von selbst hinzu denken würden. Oder können wir voraussetzen, daß, was man von der Ur-

---

schaffens selber ausdrücken wollte: Seit Gott geschaffen hat, ist er in den Dingen, die er gemacht hat, sichtbar. Die Erschaffung wird aber besser durch κτίσις, als durch καταβολή bezeichnet. — Der andere Grund, den Estius anführt, ist so schwach, daß er gar keiner Widerlegung bedarf. Er sagt, wenn der Sinn wäre: Seit der Erschaffung, d. h. seit dem Anfang der Welt; so müßte auch das Verbum in der vergangenen Zeit stehen, conspecta sunt, nicht conspiciuntur; als wenn die Offenbarung Gottes in der Schöpfung zur Zeit des Apostels aufgehört hätte. — Endlich meint Estius wäre der Sinn der Worte des Apostels seiner Erklärung nach reicher und vollständiger. Ihr zufolge nämlich sagten sie: Invisibilia Dei seu attributa et proprietates Dei, quae corporeis oculis aspici nequeunt, mente conspiciuntur ex universa hac creatura visibili, quae mundus dicitur, dum intelliguntur ex iis, quae facta sunt. Aber wenn dies in den Worten ex rebus creatis, oder vielmehr ex creato mundo enthalten ist, wie sollte es denn nicht ebensowohl in jenen: a creatione mundi enthalten sein? Vielmehr wird eben durch diese Erklärung der Sinn der Worte des Apostels reichhaltiger. Denn es wird außer dem, was Estius sagt, noch ausgedrückt, daß es keine Zeit gab, wo die Menschen, die Gott nicht erkannten, ohne Schuld gewesen. Die Uebersetzung der Vulgata a creatura mundi ist freilich der Erklärung des Estius günstiger; aber nicht bloß der h. Augustin liest a creatione oder constitutione mundi (de civ. Dei l. 8, c. 9. 11. gen. ad litt.) sondern ebenso alle andern Uebersetzungen, die syrische: a jactis mundi fundamentis, die äthiopische: a creatione, die arabische: ex quo conditus est mundus. — Daher also glauben wir diese Erklärung vorziehen zu dürfen. Es ist aber diese Stelle des Apostels von so großer Wichtigkeit, daß wir es nicht für überflüssig hielten, durch diese Bemerkungen zur genaueren Bestimmung ihres Sinnes beizutragen: obschon es unser nächster Zweck nicht gerade fordert, auf die Erklärung, die wir gegen Estius vertheidigten, zu dringen. Denn die Auslegung, welche jene, wider die wir eigentlich reden, versucht haben, wird auch aus andern Gründen als unstatthaft erwiesen werden.

offenbarung behauptet, (angenommen, es sei wahr), den damaligen Christen so bekannt gewesen? Daß Gott zu den ersten Menschen geredet, konnte ihnen freilich nicht verborgen; daß dieser göttliche Unterricht auch unter den Heiden sich durch Ueberlieferung einigermaßen fortgepflanzt, mochte ihnen auch bekannt sein: aber daß ohne diese Ueberlieferung keine Kenntniß der göttlichen Dinge möglich gewesen wäre, kann doch wenigstens nicht als eine so bekannte Wahrheit angesehen werden, daß der Apostel ihrer gar nicht zu erwähnen brauchte. Und doch setzt die Auslegung, die man seinen Worten geben will, eben dies voraus. Mochten die Gläubigen immer wissen, daß es eine solche Ueberlieferung gab, wenn sie nicht wußten, daß ohne dieselbe Gott aus seinen Werken nicht erkannt werden könne; so wären sie nicht veranlaßt worden, sich die Worte des Apostels durch jenen ausgelassenen Zusatz zu erklären. Der beste Beweis hiefür ist, daß bis auf unsere Tage noch niemand an eine solche Auslegung gedacht hatte. —

Und schon deßhalb müßte dieselbe, auch wenn sie weniger hart und unnatürlich wäre, dennoch als ganz und gar willkürlich verworfen werden. Sie ist zu Gunsten einer philosophischen Schule, gegen welche man auch anderer Gründe wegen nur Mißtrauen hegen kann, ausgedacht, und findet keine Rechtfertigung weder in der Lehre der Väter, noch in andern Stellen der h. Schrift. Im Gegentheil, was wir oben aus dem Buche der Weisheit anführten, läßt diese Erklärung gar nicht zu. Denn es wird darin nicht nur wiederholt und ausdrücklich gesagt, daß Gott durch die Betrachtung der Schöpfung erkannt werden könne, sondern auch, daß es ebenso leicht, ja noch leichter sei, ihn, den Schöpfer in seinen Werken zu finden, als die Kraft und Schönheit der Geschöpfe zu erkennen: „Denn wenn sie so viel wissen konnten, um über die Welt zu urtheilen, wie haben sie denn nicht leichter den Herrn derselben gefunden."[1]) Genügt also etwa auch zu dieser Erkenntniß der Geschöpfe das Licht der Vernunft nur vermittelst der Kenntnisse, die aus der ersten Offenbarung überliefert werden?

---

1) Si enim tantum scire potuerunt, ut possent aestimare saeculum quomodo hujus Dominum non facilius invenerunt? Sap. 13, 9.

25 Aber auch aus den heiligen Vätern können unsere Gegner jene ihre Erklärung nicht rechtfertigen. Wo immer dieselben von dieser Schriftstelle reden, fassen sie die Erkenntniß Gottes aus seinen Werken als eine rein natürliche, d. h. ohne Offenbarung durch das dem Geiste inwohnende Licht mögliche und wirkliche auf. Hören wir zuerst den h. Augustin, der die Kräfte der menschlichen Natur gewiß nicht überschätzt: „Wie halten jene Gottlosen die Wahrheit nieder? Hat etwa Gott zu einem von ihnen geredet? Haben sie ein Gesetz empfangen, wie die Israeliten durch Moses? Höre, wie Gott sich ihnen geoffenbart. Was unsichtbar an ihm ist, ist in den geschaffenen Dingen kennbar und sichtbar geworden. Frage die Welt, die Pracht des Himmels, den Glanz und die Ordnung der Gestirne; und siehe, ob sie nicht auf ihre Weise dir gleichsam antworten: Gott hat uns gemacht."[1]) Wenn der h. Lehrer geglaubt hätte, daß die Offenbarung Gottes in der Schöpfung nur in Voraussetzung jener Ueberlieferung genügte, mußte er dann nicht nach den Fragen: „Hat etwa Gott zu einem von ihnen geredet? Haben sie ein Gesetz empfangen wie die Israeliten?" und nach der Ankündigung: „Höre, wie Gott sich ihnen geoffenbart," jener ersten Offenbarung und ihrer Ueberlieferung gedenken? — Man vergleiche nun mit dieser Erklärung Augustins, was der h. Chrysostomus von derselben Stelle Pauli sagt. Er will seinen Zuhörern erklären, wie die Menschen Gott, ehe er durch Moyses und die Propheten geredet, erkannt hätten; und antwortet, daß er durch die Schöpfung zu ihnen geredet. Zum Beweise führt er die Worte des Apostels an: „Was von Gott erkannt wird, ist ihnen offenbar. Und wie ist es ihnen offenbar? wie konnten sie Gott erkennen? Wer zeigte es ihnen? Gott hat es ihnen kund gethan. Wie das? welchen Propheten, welchen Evangelisten, welchen Lehrer schickte er, wenn die Schrift damals noch nicht war." Wiederum frage ich,

1) Unde illi impii veritatem detinent? numquid Deus ad quemquam illorum locutus est? Numquid legem acceperunt, sicut Israelitae per Mosem? Audi, quomodo illis Deus manifestavit. Invisibilia ejus per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Interroga mundum, ornatum coeli, fulgorem dispositionemque siderum, et vide, si non sensu suo tanquam tibi respondent: Deus nos fecit. -- De verbis Domini. Serm. 55. — Vergl. De spiritu et litt. c. 12. und ganz besonders De civit. Dei. l. 8. c. 6.

mußte hier Chrysostomus, wenn er unserer Gegner Ansicht theilte, nicht der Ueberlieferung, die ohne und vor der Schrift vorhanden gewesen, erwähnen? Was aber sagt er: „Das Unsichtbare an ihm ist durch die erschaffenen Dinge erkennbar und sichtbar geworden," und ohne mit einem Worte jener Ueberlieferung zu gedenken, zeigt er dann ausführlich, wie Gott aus seinen Werken von allen, die nur nachdenken wollen, erkannt werden könne[1]). —

Man sehe nun auch die Commentare Origines, Theophylacts, Theodorets, des ehrwürdigen Beda und anderer Väter an, man wird überall dieselbe Erklärung und nirgend auch nur einen Wink finden, mit dem sie auf die Ueberlieferung, ohne welche Gott in der Schöpfung nicht erkannt werden könne, hinwiesen.

II.

Die heiligen Väter lehren außer der übernatürlichen Erkenntniß Gottes eine doppelte natürliche.

26. Wenn Augustin und Chrysostomus, wofern sie die Gotteserkenntniß nur vermittelst der Uroffenbarung für möglich hielten, an den angeführten Stellen dies aussprechen mußten; so mußte es bei anderer Gelegenheit noch vielmehr der h. Johannes von Damaskus. Er beginnt sein großes theologisches Werk mit der Untersuchung, ob und wie Gott von uns erkannt werden könnte. Aus dem Texte: „Niemand hat Gott gesehen: der Eingeborne, der im Schoße des Vaters ist, er hat es uns erzählt;" und aus den Worten des Herrn: „Keiner kennt den Vater, als dem es der Sohn offenbaren will;" — zeigt er zuerst, daß es eine Erkenntniß Gottes gebe, welche keinem Geschöpfe , selbst den Engeln nicht, ohne Offen-

---

1) *Τίνος οὖν ἕνεκεν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν οὐκ ἐδόθησαν (αἱ γραφαὶ); ὅτι οὐ διὰ γραμμάτων ἀλλὰ διὰ πραγμάτων ἠβούλετο παιδεύειν τῶν ἀνθρώπων τὴν φύσιν ὁ Θεὸς. τί ποτέ ἐστι διὰ πραγμάτων; διὰ τῆς κτίσεως αὐτῆς. . . . . . καὶ πῶς φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς; πῶς δὲ ἐδύναντο εἰδέναι Θεὸν; καὶ τίς ἔδειξεν; εἰπέ. ὁ γὰρ Θεὸς ἐφανέρωσεν αὐτοῖς, φησι. ποίῳ τρόπῳ; ποῖον προφήτην πέμψας; τίνα εὐαγγελιστὴν; ποῖον διδάσκαλον, εἰ αἱ γραφαὶ μηδέπω ἦσαν; τά γὰρ ἀὄρατα αὐτοῦ, φησίν, κ. τ. λ.*
Hom. 9. ad pop. Antioch.

barung möglich sei. Sodann fährt er fort: „Doch hat uns Gott nicht in gänzlicher Unwissenheit gelassen. Denn allen ist die Erkenntniß, daß Gott da ist, von Natur eingepflanzt. Und die Schöpfung selbst, ihre Erhaltung und Regierung verkündigen die Größe des göttlichen Wesens. Endlich aber hat Gott durch das Gesetz und die Propheten und ganz besonders durch seinen Eingebornen zu uns geredet"[1]). Von drei Arten der Erkenntniß Gottes also redet der h. Lehrer. Die erste ist jene unwillkürliche, durch welche nicht nur die Idee Gottes, sondern auch die Ueberzeugung von seinem Dasein in uns wie von selbst, d. h. ohne bewußtes Nachforschen vorhanden ist. Die andere hängt vom guten Gebrauche der Vernunft ab: denn sie entspringt aus der Betrachtung der Schöpfung, Erhaltung und Regierung des Weltalls. Durch sie wird jenes natürliche Gottesbewußtsein entwickelt: wir erkennen nun nicht mehr bloß das Dasein, sondern auch die Größe oder Majestät des göttlichen Wesens: *τὸ μεγαλεῖον* sagt der h. Johannes, und will damit ohne Zweifel dasselbe ausdrücken, was der Apostel die ewige Kraft und Gottheit nannte. Zu dieser doppelten Quelle der Gotteskenntniß kommen dann drittens die Offenbarungen sowohl des alten als des neuen Bundes. Wie nun diese ohne Zweifel übernatürlich sind, so kann man doch gewiß auch nicht läugnen, daß jene vorhergehende Erkenntniß Gottes vom h. Lehrer als eine rein natürliche dargestellt wird. Denn die Erkenntniß vom Dasein Gottes ist ihm zufolge eine „Mitgift der Natur"; und zur Erkenntniß der Größe Gottes, d. h. vieler seiner Eigenschaften ist keine andere Offenbarung nöthig, als jene, welche „durch die Schöpfung" gegeben ist. Wenn nun der h. Johannes, wie unsere Gegner, geglaubt hätte, daß diese Erkenntniß ohne eine vorhergegangene übernatürliche Offenbarung und die fortdauernde Ueberlieferung derselben nicht möglich gewesen; hätte er es hier, wo er ganz ausdrücklich von der Weise, Gott zu erkennen, handelt, mit Stillschweigen übergehen können? Das Werk dieses großen Kirchen-

1) *Οὐκ ἀφῆκε μέντοι ἡμᾶς ὁ Θεὸς ἐν παντελεῖ ἀγνοσίᾳ. πᾶσι γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν ὑπ᾽ αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται. καὶ αὐτὴ δὲ ἡ κτίσις καὶ ἡ ταύτης συνοχή τε καὶ κυβέρνησις τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας ἀνακηρύττει φύσεως καὶ διὰ νόμου δὲ καὶ προφητῶν κ. τ. λ.*
De fide orth. l. 1. c. 1.

vaters ist, wie schon anderswo erinnert wurde, das erste, worin eine wissenschaftliche Darstellung der gesammten Glaubenslehre geliefert wird. So finden wir also in der ältesten Theologie, welche die Kirche besitzt, gleich im Eingang genau dieselbe Lehre, welche in allen folgenden Jahrhunderten allgemein vorgetragen ward, bis man in unsern Tagen Rationalismus darin finden wollte.

27. Es ist aber nicht überflüssig, auch noch wenigstens durch einige Zeugnisse nachzuweisen, daß der h. Johannes, was er von der Erkenntniß Gottes vortrug, in Uebereinstimmung mit den übrigen Vätern sowohl der abendländischen als der morgenländischen Kirche vortrug. Es reden nämlich die Väter sehr oft von der Kenntniß, welche auch die Heiden vom wahren Gott hatten oder doch haben konnten und sollten. Und zwar weisen sie bei solcher Gelegenheit sowohl auf jenes Bewußtsein, wodurch dem Menschen die Erkenntniß Gottes, auch wenn er sie nicht sucht, gegeben ist, als auch auf die Offenbarung in der Schöpfung hin, durch welche Gott denen, die nachdenken wollen, erkennbar ist. Deßhalb versichern sie bald, daß es dem Menschen gar nicht möglich sei, ohne alle Kenntniß Gottes zu leben, bald daß nur Nachlässigkeit oder böser Wille ihn der bessern Erkenntniß beraube. Sie nennen dieselbe aber auch ausdrücklich eine natürliche Erkenntniß, und stellen sie als solche jener, die nur durch die Offenbarung möglich ist, entgegen. —

Hören wir zuerst Tertullian, der sich über unsere Frage ausführlich erklärt. Das, sagt er, sei die große Sünde der Heiden, Gott nicht anerkennen wollen, da es ihnen doch unmöglich sei, ihn nicht zu erkennen. Und er giebt dann zwei Wege an, Gottes Dasein zu beweisen: aus seinen Werken, die uns rings umgeben, und aus dem unmittelbaren Bewußtsein, das wir in unserer Seele selber finden. Von diesem Bewußtsein legt die Seele Zeugniß ab, indem sie in gewissen Lagen des Lebens unwillkürlich nicht die Götzen der Heiden, sondern den einen wahren Gott anruft oder erwähnt. Es ist an dieser Stelle, wo Tertullian ausruft: O testimonium animae naturaliter christianae![1]). Was er aber hier nur mit wenigen

---

1) Haec est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt. Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur, vultis ex

Worten von dem Zeugniß der Seele gesagt hatte, das führte er in einer besondern Abhandlung weiter aus. Im Eingange derselben bemerkt er, daß er sich auf das Zeugniß der Seele berufe, die weder in den Schulen der Philosophen gebildet, noch auch durch den christlichen Glauben erleuchtet, die einfältig und ungelehrt sei. In den mannigfaltigsten Gelegenheiten bekenne diese durch die Worte, in die sie unwillkürlich ausbreche, den einen wahren Gott; aber sie bekenne auch seine Güte, seine Vorsehung, seine Macht, seine heilige Gewalt. Ja auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, dem ewigen Himmel und der ewigen Hölle, weist er in diesem Zeugniß der Seele nach. — Dann aber fragt er nach der Glaubwürdigkeit desselben, und wir lesen: „diese Zeugnisse der Seele sind eben so einfach, als wahr; so gewöhnlich als einfach; so allgemein als gewöhnlich; so natürlich, als allgemein; so göttlich, als natürlich". Und er warnt, daß keiner die Majestät der Natur, von welcher die Seele ihr Ansehen habe, verachte. Die Seele spreche aus, was sie von der Natur gelernt; die Natur aber lehre, was Gott in sie gelegt[1]). Daß nun Tertullian unter diesem göttlichen Unterricht, auf den alles Wissen von Gott zurückgeführt wird, nur die Einrichtung unserer Natur, das der Seele zugleich mit ihrer Natur gegebene Licht der Erkenntniß, und nicht etwa eine Offenbarung oder äußeren Unterricht verstehe, ist erstlich aus der Sache selber klar. Unter

---

animae ipsius testimonio comprobemus? Quae licet carcere corporis pressa, licet pravis institutionibus circumsepta, licet libidinibus et concupiscentiis evigorata, licet falsis diis exancillata, cum tamen resipiscit, ut ex crapula, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam patitur. Deum nominat, hoc solo quia proprie verus hic unus Deus, bonus et magnus. Et quod Deus dederit, omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum: Deus videt et Deo commendo et Deus mihi reddet. O testimonium animae naturaliter christianae. Apolog. l. II. c. 17.

1) Haec testimonia animae, quanto vera, tanto simplicia, quanto simplicia, tanto vulgaria, quanto vulgaria, tanto communia, quanto communia, tanto naturalia, quanto naturalia, tanto divina: non putem cuiquam frivolum aut frigidum videri posse, si recogitet naturae majestatem, ex qua censetur auctoritas animae. Quantum dederis magistrae, tantum adjudicabis discipulae: magistra natura, anima discipula. Quidquid aut illa docuit aut ista perdidicit, a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae. De testim. animae. cap. V.

Natur wird hier offenbar die allen Seelen gemeinsame Beschaffenheit, ihr Wesen verstanden. Die Belehrung aber, die uns Gott durch diese zu Theil werden läßt, ist ja als die innere, aus der Seele selbst entspringende, von der durch das äußere Wort gegebenen verschieden. Jedoch Tertullian erklärt sich darüber noch ausdrücklicher. Denn er stellt diese Lehre der Natur als eine Kenntniß, die in das uns angeborne Bewußtsein stillschweigend niedergelegt sei, jener, die wir durch Rede und Schrift empfangen, gegenüber. Und hier zeigt er, daß die unwillkürlichen Aeußerungen, die er das Zeugniß der Seele nennt, nur aus der Natur, und nicht aus mündlichem oder schriftlichem Unterricht ihren Ursprung haben können. Denn „die Seele sei früher als die Schrift, und die Rede früher als das Buch, und der Verstand früher als der Griffel, der Mensch selbst auch früher Mensch als Philosoph oder Dichter." „Und man werde doch nicht annehmen wollen, daß die Menschen, bevor sie die Schrift gehabt, oder Künste und Wissenschaften gepflegt, das nicht gewußt und gesagt, was jetzt auf aller, auch der Ungebildetsten Lippen sei. Und wie wäre denn in Schrift und Unterricht übergegangen, was Niemand vorher gedacht und gesagt hätte?"[1]) — Nun wird zwar hinzugefügt, wenn man endlich auch den Ursprung solcher Redeweisen nicht in der Natur, sondern im Unterricht suchen wollte, so müßte

---

1) Sed qui ejusmodi eruptiones naturae non putavit doctrinam esse naturae, congenitae et ingenitae conscientiae tacita commissa, dicet potius de ventilatis in vulgus opinionibus publicatum usum, jam et quasi vitium corroboratum taliter sermocinandi. Certe prior anima quam littera, et prior sermo quam liber, et prior sensus quam stilus, et prior homo ipse quam philosophus et poëta. Numquid ergo credendum est ante litteraturam et divulgationem ejus mutos absque hujusmodi pronuntiationibus homines vixisse? Nemo Deum et bonitatem ejus, nemo mortem, nemo inferos loquebatur: mendicabat sermo, opinor imo nec ullus esse poterat, cessantibus etiam tunc, sine quibus hodie jam beatior et completior et prudentior esse non potest: si ea, quae tam facilia, tam assidua tam proxima hodie sunt, in ipsis quodammodo labiis parta, retro non fuerunt, antequam litterae in saeculo germinassent, antequam Mercurius, opinor, natus fuisset. Et unde ordo ipsis litteris contigit, nosse et in usum loquelae disseminare, quae nulla unquam mens conceperat aut lingua protulerat, aut auris exceperat?

De testim. auimae. cap. V.

man doch als ihre Quelle die göttlichen Schriften des alten Bundes ansehen: denn diese seien viel älter, als alle Schriften der Heiden. Aber diese Antwort giebt Tertullian nur als eine solche, die auch dann noch gültig wäre, wenn man annähme, was er bereits als falsch erwiesen hatte: daß nämlich jene allen Menschen inwohnende Ueberzeugung aus dem äußeren Unterricht habe entstehen können. Und gewiß, er redet ja nur von der mit Moses begonnenen Offenbarung, d. h. von der h. Schrift; wie hätte er also zugeben können, daß die Erkenntniß der göttlichen Dinge erst aus dieser dem Menschen geworden sei? — Man wolle nun aber auch hier bemerken, wie nahe es wiederum lag, der Uroffenbarung zu gedenken, wenn etwa damals die Christen geglaubt hätten, aus ihr nur könne die Erkenntniß Gottes hergeleitet werden.

28. Aber Tertullian hatte auch schon an der anfangs erwähnten Stelle seines apologetischen Werkes das wahre Verhältniß der göttlichen Offenbarung zu der natürlichen Erkenntniß angegeben. Nachdem er den Heiden gesagt, man könne den einen wahren Gott sowohl aus den Werken der Schöpfung als auch aus dem unmittelbaren Bewußtsein der Seele beweisen; fügt er hinzu: damit wir über ihn, seine Anordnungen und seinen Willen vollständigeren und nachdrücklicheren Unterricht empfingen, habe er gleich von Anbeginn Männer gesandt, die vom göttlichen Geiste erfüllt jene großen Wahrheiten auf Erden verkündigten[1]). — So lehrte also auch Tertullian in der abendländischen Kirche, was der h. Johannes fünf Jahrhunderte später im Oriente, daß wir Gott erstlich zwar durch ein angebornes Bewußtsein, dann aber auch durch die Betrachtung seiner Werke, und drittens vollkommner durch die Offenbarung erkennen.

Man vergleiche nun hiemit noch, was derselbe Tertullian von den Schauspielen der Heiden redend, vorträgt: „niemand nämlich

1) Sed quo plenius et impressius tam ipsum, quam dispositiones eius et voluntates adiremus, instrumentum adiecit litteraturae, si qui velit de Deo inquirere et inquisitum invenire, et invento credere, et credito deservire. Viros enim iustitia et innocentia dignos Deum nosse et ostendere, a primordio in saeculum emisit spiritu divino inundatos, quo praedicarent, Deum unicum esse, qui universa condiderit. Apoleg. l. II. c. 18.

läugne, weil jeder wisse, was die Natur von selbst ihm sage; daß Gott der Schöpfer aller Dinge, daß die Dinge gut und dem Menschen zum Gebrauche übergeben seien. Weil jedoch die Heiden Gott nur durch dies natürliche Licht und wie aus der Ferne, nicht aber durch vertrauten Umgang und aus der Nähe kennen; darum können sie auch nicht vollständig einsehen, welchen Gebrauch der Geschöpfe Gott vorgeschrieben habe" [1]).

Wie vollkommen stimmt nun hiemit wiederum der h. Irenäus, die natürliche und übernatürliche Erkenntniß Gottes unterscheidend, überein? Von jener redet er bei mehreren Gelegenheiten, in mannigfaltiger Weise die Lehre des Apostels wiederholend, daß die Schöpfung den Schöpfer offenbart, und darum alle, auch die Heiden ihn erkannt haben [2]); von diesen handelt er ausführlicher, wo er wider die Gnostiker die Unerforschlichkeit der Geheimnisse darthut [3]). Auf beide Arten der Erkenntniß weist er in Kürze hin, indem er spricht: „Obgleich den Vater niemand kennt außer der Sohn, noch den Sohn außer der Vater, und jene, denen der Sohn ihn geoffenbart; so erkennen doch alle, weil es ihnen die der Seele inwohnende Vernunft offenbart, daß es einen Gott und Herrn aller Dinge giebt" [4]).

29. Der h. Cyprian aber ruft fast mit den Worten Tertullians aus: „Was ist das für ein Verbrechen, den nicht anerkennen wollen, den nicht erkennen dir nicht möglich ist?" — und er beweist es ebenfalls aus jenen Redensarten, die in aller Mund sind, und in

---

1) Nemo negat, quia nemo ignorat, quod ultro natura suggerit, Deum esse universitatis conditorem, eamque universitatem tam bonam quam homini mancipatam. Sed quia non penitus Deum norunt, nisi naturali iure, non familiari, de longinquo, non de proximo: necesse ut ignorent, qualiter administrari aut iubeat aut prohibeat, quae instituit. — De spectaculis. c. 2.

2) Adv. haeres. l. II. c. 9. l. III. c. 25. l. IV. c. 6.

3) l. II. c. 28.

4) Etiamsi nemo novit Patrem, nisi Filius, neque Filium nisi Pater, et quibus Filius revelaverit; tamen hoc ipsum omnia (i. e. omnes) cognoscunt, quando ratio mentibus infixa moveat ea et revelet, quoniam est unus Deus omnium Dominus. Adv. haer. l. 2. c. 6. — Näheres über diese Stelle siehe Phil. der Vorz. Bd. 1. n. 445.

welchen „auch der große Haufe aus natürlichem Antriebe Gott bekenne, indem die Seele an ihren Schöpfer und Herrn gemahnt werde" 1). Ebenso findet der h. Gregor von Nyssa im Menschen eine natürliche Erkenntniß der göttlichen Vorsehung. „Denn," sagt er, „in der Noth nehmen wir sogleich unsere Zuflucht zu Gott, und zum Gebete: nicht anders als wenn die Natur ohne Lehrmeister uns sage, daß wir bei Gott Hülfe finden" 2). Im Commentar, der lange Zeit dem h. Hieronymus zugeschrieben wurde, werden auch jene Worte im Buche Job: „Alle Menschen sehen ihn; jedweder schaut ihn von weiten;" — von der natürlichen Erkenntniß Gottes erklärt. „Durch die Gabe der Natur ist in den Herzen der Menschen die Kenntniß des Schöpfers: obschon in der Ferne fühlt und erkennt er doch Gott" 3). Es war aber der h. Hieronymus gewiß nicht anderer Ansicht. Denn es ist ihm diese „von Natur den Seelen inwohnende Kenntniß Gottes die gute Saat, welche eitle Rednerkünste verderben" 4). Und er spricht sich über diese gute Saat bei anderer Gelegenheit umständlicher aus: „Das wahre Licht war jenes, das jeden Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet;" — „aus diesen Worten, ist klar, daß allen Menschen durch die Natur die Kenntniß Gottes innewohnt, und niemand ohne Christus geboren wird, und alle in sich den Samen der Weisheit, Gerechtigkeit und übrigen Tugenden haben. Weßhalb denn auch viele ohne den Glauben und das Evangelium Christi manche weise und heilige Werke verrichten, wie wenn sie den Eltern gehorchen, dem Hülflosen die Hand reichen, die Nachbarn nicht bedrücken, sich fremdes Gut nicht anmaßen. Und deßhalb sind sie um so schuldiger vor Gott, weil sie die Wurzel der Tugend und die Saat

---

1) Quae est haec summa delicti, nolle agnoscere, quem ignorare non possis . . . . Nam et vulgus in multis Deum naturaliter confitetur, cum mens et anima sui auctoris et principis admonetur. Dici frequenter audimus o Deus! et Deus videt, et Deo commendo etc.
De idol. vanitate Tr. 4.

2) Philos. l. 8. c. 7.

3) Per naturae bonum notitia est creatoris in cordibus hominum: licet de longe sit, tamen sentit et intelligit Deum. In Iob. c. 36. v. 5.

4) Protervi . . . . qui bonam mentium sementem, quae naturaliter habet notitiam Dei, inani persuasione pervertunt. In Tit. c. 1. v. 10.

Gottes in sich tragend, an den nicht glauben, ohne den sie nicht sein können" [1]). Zugegeben, daß die Erkenntniß Gottes und seines Gesetzes hier nicht in dem Sinne natürlich genannt werde, daß dadurch auch die innere Erleuchtung durch die Gnade Christi ausgeschlossen würde; so wird sie es doch in jenem Sinne, in welchem sie der Erkenntniß, die aus der positiven Offenbarung kommt, entgegengesetzt ist. Denn nicht nur ohne den Glauben und das Evangelium Christi, sondern auch ohne die Ueberlieferung der Uroffenbarung muß jene Kenntniß in uns sein, die darum natürlich ist, weil wir mit ihr geboren werden.

30. Wenn nun alle diese hh. Väter eine Erkenntniß Gottes, die im unmittelbaren Bewußtsein gegeben ist, lehren; so reden sie noch viel öfter von jener, die wir aus der Betrachtung seiner Werke schöpfen. Und wie sie von der ersten sagen, daß sie ohne uns in uns ist, so daß wir ihrer, auch wenn wir wollen, nicht los werden können; so schreiben sie es der Nachlässigkeit oder dem bösen Willen zu, wenn die andere in uns nicht entsteht und ausgebildet wird.

Um uns zunächst vom h. Hieronymus nicht zu entfernen, so lesen wir bei ihm: „Gott den Vater kann man aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe erkennen, und von den Schöpfungen auf den Schöpfer folgerecht schließen" [2]). Von der Menschwerdung, dem Tod und der Auferstehung des Sohnes aber, fährt er dann fort, könne man nur durch das Wort Gottes und die Erleuchtung des h. Geistes wissen. Auch bei diesem h. Lehrer finden wir also jene drei Weisen, die göttlichen Dinge zu erkennen: durch das unmittelbare

---

1) Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in mundum. Ex quo perspicuum fit, natura omnibus Dei inesse notitiam, nec quemquam sine Christo nasci et non habere semina in se sapientiae et iustitiae reliquarumque virtutum. Unde multi absque fide et Evangelio Christi vel sapienter faciunt aliqua vel sancte, ut parentibus obsequantur, ut inopi manum porrigant: non opprimant vicinos: non aliena diripiant: magisque iudicio Dei obnoxii sunt, quod habentes in se principia virtutum et Dei semina, non credunt in eum, sine quo esse non possuut.
In Gal. c. 1. v. 16.

2) Deum quippe Patrem ex magnitudine et pulchritudine creaturarum potest quis intelligere, et a conditionibus conditor consequenter agnoscitur. Ibid. c. 3. v. 2

Zeugniß in uns, durch das Nachdenken über die Schöpfung, und durch die Offenbarung; und finden diese letzte Weise als übernatürlich von den beiden ersten auf das bestimmteste unterschieden. — Den h. Augustin und den h. Chrysostomus haben wir schon vernommen. In Uebereinstimmung mit ihnen spricht der Ambrosiaster: „Da Gott seiner Natur nach unsichtbar ist, so hat er, um aus dem, was sichtbar ist, erkannt werden zu können, die Schöpfung, welche durch ihre Sichtbarkeit den Schöpfer offenbart, hervorgebracht“ [1]). Diese Männer waren also weit entfernt, jene Weisen der Heidenwelt, welche das Dasein des einen wahren Gottes aus der Schöpfung glaubten darthun zu können, eines Irrthums oder einer Ueberschätzung der Kräfte ihrer Vernunft zu beschuldigen. Sie billigen, was wir bei manchen dieser Heiden lesen: um Gottes Dasein zu erkennen, genüge der bloße Anblick des Weltalls; wie wenn der h. Hilarius ausruft: „Wer sollte, wenn er die Welt erschaut, nicht einsehen, daß es einen Gott giebt“ [2])? — aber sie billigen auch die eigentlichen Beweisführungen, deren sich jene Heiden bedienten, so zwar, daß sie dieselben in ihre Schriften aufnahmen. Der h. Athanasius führt mit Beredtsamkeit aus, was vor ihm Cicero über die Erkenntniß Gottes aus dem Laufe der Gestirne, der Ordnung in dieser Welt, und der geregelten Wirksamkeit so mannigfaltiger Kräfte eben so wahr als schön gesagt hatte. Der h. Gregor von Nazianz faßt dieselbe Beweisführung in wenigen Sätzen zusammen. Der h. Basilius aber will, daß wir von dem unermeßlichen Weltall den Blick auf uns selber richten, um aus des menschlichen Leibes wunderbarer Einrichtung den unendlich weisen Schöpfer zu erkennen, auch hierin nur wiederholend, was der beredte Philosoph des heidnischen Roms schon ausführlicher vorgetragen hatte [3]). Auch der h. Augustin fügt an jenen Stellen, die wir oben anführten, hinzu, daß die großen Geister und berühmten Philosophen auf

---

1) Ut Deus, qui natura invisibilis est, a visibilibus agnosci posset, opus fecit, quod opificem sua visibilitate manifestavit. In Rom. c. 1.

2) Quis mundum intuens Deum esse non sentiat? In Ps. 52.

3) Athan. contra Gent. — Greg. Nazianz. orat. 34. — Basil. Hom. Attende tibi. — Cic. de Nat. Deor. l. 2. Man vergl. hierüber Petav. De Deo l. 1. c. 1.

dem Wege, den der Apostel angebe, durch ihre Forschungen zur Erkenntniß des wahren Gottes gelangt seien[1]); und auch er theilt eben diese Forschungen mit[2]).

31. Obgleich man nun hieraus schon schließen muß, daß die hh. Väter diese Erkenntniß Gottes aus seinen Werken weder der Offenbarung, die sie ausdrücklich ausschließen, noch einer besonderen Erleuchtung durch den h. Geist, sondern der Vernunft, d. h. der unserm Geiste eigenen und in seiner Natur enthaltenen Erkenntnißkraft zuschrieben: so wollen wir doch, damit kein Zweifel übrig bleibe, hierüber auch noch ihr ausdrückliches Zeugniß vernehmen. Der h. Gregor von Nazianz schließt an der eben erwähnten Stelle: „Und gar unverständig muß der sein, welcher nicht den aus der Natur genommenen Beweisen folgend, bis hieher (d. i. zu dieser Erkenntniß und Einsicht) gelangt"[3]). Auch Lactantius behauptet, daß ein Mensch müsse die Vernunft verloren haben, um die Einheit Gottes nicht einzusehen[4]); und Augustin versichert, „die wahre Gottheit sei so beschaffen, daß sie dem vernünftigen Geschöpfe, sobald es nur zum Gebrauch der Vernunft gelangt sei, nicht gänzlich verborgen sein könne. Wenige, in welchen die Natur gar zu sehr verdorben ist, ausgenommen, bekennt das ganze Menschengeschlecht, daß Gott dieser Welt Urheber ist"[5]). — Wozu aber nun nichts anders erfordert wird, als daß der Mensch, zum Gebrauche der Vernunft gekommen, nicht gar zu unverständig, und seine Natur nicht gar zu sehr verdorben sei; das ist doch wahr-

---

1) Per visibilia namque creaturae pervenisse eos dixit ad intelligentiam invisibilium Creatoris. Quoniam revera sicut magna ingenia quaerere perstiterunt, sic invenire potuerunt. — De spiritu et littera. c. 12. — Haec et philosophi nobiles quaesierunt et ex arte artificem cognoverunt. — De verb. Dni. serm. 55.

2) De civ. Dei. l. 8. c. 6 et seqq.

3) *Καὶ λίαν ἀγνώμων ὁ μὴ μέχρι τούτων προϊὼν ἑκουσίως καὶ ταῖς φυσικαῖς ἑπόμενος ἐπιδείξεσιν.*

4) Nemo est qui sapiat rationemque secum putet, qui non unum Deum esse intelligat. Inst. l. 1. c. 3.

5) Haec est vis verae divinitatis, ut creaturae rationali, iam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis, in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi huius fatetur auctorem. In Joan. Tr. 106.

lich nicht über den Kräften der Natur gelegen. Auf das Bestimmteste spricht sich daher der h. Gregor der Große aus, die angeführte Stelle des Buches Job ebenso wie der h. Hieronymus erklärend: „Jedweder Mensch muß eben deßhalb, weil er als ein vernünftiges Wesen erschaffen ist, auch aus der Vernunft schließen, daß der, welcher ihn erschaffen hat, Gott ist. Ihn nämlich sehen, heißt eben so viel, als seine Herrschaft durch vernünftiges Nachdenken erkennen. Nachdem aber gesagt worden: „Alle Menschen sehen ihn," wird mit Recht hinzugefügt: „jedweder schaut ihn aus der Ferne." Denn ihn aus der Ferne schauen, heißt, ihn noch nicht in sich selber sehen, sondern nur nach der Bewunderung seiner Werke ermessen" [1]). Damit also der Mensch zur Erkenntniß nicht nur des Daseins, sondern auch der Größe und Herrlichkeit Gottes gelange; dazu gehört nichts anders, als daß er mit Vernunft begabt sei, und von seiner Vernunft Gebrauch mache. Aber auch die Erkenntniß des Sittengesetzes schreibt derselbe heilige Lehrer der Vernunft, d. h. der dem Menschen als solchem eigenen und wesentlichen Erkenntnißkraft zu. „Der allmächtige Schöpfer, sagt er, hat den Menschen verschieden von den gefühl- und vernunftlosen Geschöpfen zu einem vernünftigen Wesen gemacht, damit er über das, was er thue, nicht in Unwissenheit bleiben könne. Denn durch das Naturgesetz wird er gezwungen zu erkennen, ob, was er thut, gut oder schlecht sei." — Und dieses aus der Furcht und Schaam, welche der Mensch auch wider Willen empfindet, beweisend, fügt er bei: „Da sie also das Böse, das sie thun, (als solches) erkennen, so haben sie in ihrem Gewissen einen Zeugen und in ihrer Vernunft eine Richterinn, und sie finden, indem sie die Sünde begehen, zuerst wider sich das Gericht ihrer Vernunft, und werden nachher zur Strenge der ewigen Prüfung geführt" [2]). —

---

1) Omnis homo eo ipso, quo rationalis est conditus, debet ex ratione colligere, eum, qui se condidit, Deum esse: quem videlicet iam videre est dominationem illius ratiocinando conspicere. Cum vero dictum sit, omnes homines vident eum, recte subiungitur, unusquisque intuetur procul: procul quippe eum intueri est non iam illum per speciem cernere, sed adhuc ex sola operum admiratione ratiocinando conspicere. — Moral. l. 27. c. 2.

2) Creator omnipotens a cunctis insensibilibus irrationalibusque distinctum rationalem creaturam hominem condidit, quatenus, quod ageret

32. Es ist nicht zu übersehen, daß die hh. Väter, die wir anführten, fast alle, was sie von der natürlichen Erkenntniß der göttlichen Dinge lehrten, auf die Aussprüche der göttlichen Bücher gründeten, und also keineswegs nur als ihre Meinung, von der man halten dürfte, was man wolle, vortrugen. Daher kann es uns denn auch nicht mehr befremden, wenn der h. Thomas die Behauptung, die wir bekämpfen, daß nämlich Gottes Dasein nicht durch Vernunftgründe bewiesen, sondern nur aus der Offenbarung erkannt werden könne, einen Irrthum nennt [1]); ein Ausdruck, dessen er sich nur dann zu bedienen pflegt, wenn er von Meinungen redet, die mit der Glaubenslehre streiten. Auf ähnliche Weise drücken sich auch alle berühmteren Theologen vor und nach ihm aus [2]). Denn mögen auch manche von ihnen sagen, das Dasein Gottes bedürfe keines eigentlichen Beweises; so läugnen doch diese die Kraft solcher Beweisführung nicht, und sind noch viel weiter, als die übrigen entfernt, zur Erkenntniß Gottes die Offenbarung für nöthig zu halten. Denn sie behaupten nichts anders, als um das Dasein Gottes zu erkennen, genüge es die Idee Gottes richtig aufzufassen. Freilich meinten der h. Anselm und einige wenige andere, auch diese erste Erkenntniß Gottes sei im Menschen nicht ohne die Gnade: aber hievon später; für jetzt genügt es, daß er wie alle andern die Nothwendigkeit der äußeren Offenbarung nicht anerkennt [3]).

---

ignorare non posset. Naturae enim lege scire compellitur sive pravum sive rectum sit, quod operatur . . . . Quia malum, quod faciunt, noverunt, habent testem conscientiam, habent iudicem rationem suam. In peccato igitur, quod committunt, prius contra se iudicium suae rationis inveniunt, et post ad districtionem aeterni examinis perducuntur. — Ibid. c. 25.

1) Contra Gent. l. 1. c. 12 et 43.

2) Alens. p. 1. q. 2. M. 2. a. 1. Albert. M. in sum. p. 1. q. 17 Greg. de Val. Disp. 1. q. 2. Suar. De Deo l. 1. c. 1. n. 13. Bellarm. De gr. et lib. arb. l. 4. c. 2. Suarez und Bellarmin kennen nur einen katholischen Schriftsteller, der diese Wahrheit geläugnet, nämlich Petrus ab Alliaco. —

3) Wer die Lehre der Väter über die natürliche Befähigung des Menschen zur Erkenntniß Gottes vollständiger und genauer kennen lernen will, den glauben wir auf unser Werk „die Philosophie der Vorzeit“ — Bd. 1. n. n. 428—488 verweisen zu dürfen.

III.

Beantwortung der Einreden.

33. Schwerlich würde man in unsern Tagen von der allgemeinen Lehre der Vorzeit abgewichen sein, wenn man nicht bei Behandlung dieser Frage den richtigen Gesichtspunkt so leicht aus dem Auge verlöre. Denn dieses ist der Fall, wenn manche Gelehrten die Schwierigkeit der philosophischen Beweisführungen für das Dasein Gottes schildern, und dann fragen, ob es möglich sei, daß die große Menge durch sie zur Erkenntniß der göttlichen Dinge gelange. Wenige seien im Stande dieselben zu fassen, und selbst in diesen wenigen brächten sie nur eine dunkle und schwankende Ueberzeugung hervor. Solche Einwendungen erhebend übersieht man, daß es nicht dasselbe ist, eine natürliche d. h. von der Offenbarung unabhängige Erkenntniß Gottes behaupten, und dieselbe nur durch philosophische Beweisführung für möglich halten. Wir haben schon bei anderer Gelegenheit erinnert, daß die Theologen nicht anders wie die Väter, die wir so eben vernahmen, mit Uebereinstimmung lehren, es gebe im Menschen, sobald er zum Gebrauche der Vernunft gelangt sei, eine gewisse Erkenntniß Gottes. Ueber die Natur und Entstehung derselben ist man freilich besonders in neuerer Zeit verschiedener Ansicht. Denn einige halten sie für eine insofern unmittelbare Erkenntniß, als die Vernunft nicht durch einen Schluß aus andern schon erkannten Wahrheiten, sondern durch ein einfaches Urtheil Gottes Dasein bejahe: andere glauben, sie entstehe erst durch die Erkenntniß der Geschöpfe, dadurch nämlich, daß der Geist Gott als die Ursache des bedingten Seins, das er in sich und in der Welt findet, erfasse, und also ohne sich dessen bewußt zu sein, eben jenen Vernunftschluß mache, der in den mannigfaltigen Beweisen für das Dasein Gottes auf verschiedene Weise wiederkehrt [1]). Alle jedoch sehen diese unwillkürliche Erkenntniß Gottes als die allgemeine und ursprüngliche an, und sind gewiß weit entfernt, zu glauben, daß die Ueberzeugung vom Dasein Gottes durch die Philosophie in die Welt gebracht worden. —

1) Näheres siehe: Philos. der Vorzeit Bd. 2. n. 933.

34. Wozu also die philosophischen Beweisführungen? Jene erste Erkenntniß Gottes ist nicht nur sehr unvollkommen, sondern sie kann auch durch Sinnlichkeit und Stolz so geschwächt werden, daß der Mensch, wenn er sich ihrer auch nicht ganz zu entschlagen vermag, doch wenigstens sich zu überreden sucht, sie sei ihm nicht gewiß. Die aus der Vernunft geschöpften Beweise haben nun die Kraft, sowohl jene ursprüngliche Kenntniß von Gott zu erweitern, als auch die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit zu erhöhen, und den Versuch zu zweifeln, unmöglich zu machen. Man bemerke aber, daß es zu solchem Zwecke durchaus nicht nöthig ist, sie in jener Form vorzutragen, in welcher man sie mit Recht schwierig und für den Ungebildeten dunkel finden mag. In der That, was man auf eine Weise, die auch dem schlichtesten Menschen verständlich ist, über die Erkenntniß Gottes aus der Schöpfung zu lehren pflegt, ist im Grunde dieselbe Beweisführung, welche die Gelehrten in den Schulen auf ihre Weise entwickeln. In dem Maße wie jemand im Stande ist, was zu dem Ende gesagt wird, in Verbindung mit andern Wahrheiten aufzufassen, wird auch die gelehrtere Ausbildung jener Beweise für ihn Bedürfniß, auf daß er ihre Gründlichkeit und Tiefe nach allen Seiten hin erkenne. Wenn also die Theologen solchen philosophischen Beweisen volle Kraft beilegen, so behaupten sie dadurch nur, daß die Lehre von der Offenbarung Gottes in seinen Werken, die man dem Volke vorträgt, auch in der Wissenschaft bestehen, und gegen alle Fragen oder Zweifel, die Gelehrte erheben mögen, vertheidigt werden könne; so daß niemand Entschuldigung habe, und auch von der Wissenschaft das Wort Tertullians gelten müsse: Haec summa delicti, nolle agnoscere, quem ignorare non potest. —

Es ist aber von nicht geringer Bedeutung für die ganze menschliche Gesellschaft, daß diese Ueberzeugung von gläubigen Gelehrten bewahrt und ausgesprochen werde. Freilich ist es wahr, daß die Gelehrten und die Ungelehrten Glauben und Gottesfurcht nicht verlieren würden, wenn sie nicht jene Kenntniß von Gott, die sie im innersten Bewußtsein tragen, vernachlässigten; aber es ist auch gewiß, daß sie bei dieser Vernachlässigung sich nicht so leicht über die Mahnungen ihres Gewissens hinwegsetzen, und dem Zweifel oder Unglauben übergeben würden, wenn sie nicht der Meinung wären, es lasse sich auf diesem Gebiete nichts mit Strenge beweisen. Was man ehe-

mals von Gott als der schöpferischen Ursache der Welt zu sagen pflegte, sei im Lichte der neuen Metaphysik als unhaltbar erkannt; von dem, was über die Sinne hinausliege, könne überhaupt der Mensch durch Nachdenken keine zuverlässige Kenntniß erhalten. Diese Meinung aber würde durch unsere unchristlichen Schulen nicht so verbreitet, oder wenigstens nicht so allgemein angenommen worden sein, wenn sie nicht von jenen selbst, welche den Glauben vertheidigen, zugestanden würde. Die ungläubige Philosophie feiert auch darum ihren Triumph, weil die gläubige sich aufgegeben hat.

32. Wir sind gewiß weit entfernt, das Bewußtsein des Göttlichen, das in den Tiefen unseres Gemüthes ruht, gering zu schätzen, geschweige denn zu läugnen; aber wir sind ebenso überzeugt, daß es nicht gut gethan ist, auf ihm allein mit Verläugnung der vernünftigen Erkenntniß die Ueberzeugung von der größten aller Wahrheiten gründen zu wollen, und mit Verzweiflung an der Vernunft nach Jakobi's Weise an der Empfindung sich festzuklammern. Unser ganzes innere Leben giebt von Gott, unserm Ursprung und unserm letzten Ziele Zeugniß. Im tiefsten Grunde unserer Seele, dem Gemüthe, tragen wir das Bewußtsein seiner Größe und unserer Abhängigkeit von ihm; unserm Willen kündigt er sich als heiliger Gesetzgeber an, und unser Herz sucht und strebt nach ihm als dem unendlichen Gute, in welchem allein es Ruhe zu finden hofft: wie soll er denn nur der Vernunft, der höchsten aller Geistesgaben, unerreichbar sein? Vielmehr dürfen wir auch hier mit dem Apostel sagen: „Er ist nicht weit von uns: wir leben, weben und sind in ihm.“ Kann der Geist nicht zur Einsicht kommen, daß Gott, der Schöpfer aller Dinge, es ist, der auf jene Weise in dem Gemüthe sich offenbart: so kann er auch nie sein eigenes Leben verstehen. —

Jedoch man will in solcher Annahme darum keinen Widerspruch sehen, weil ein so mangelhafter Zustand unseres Innern nicht von Gott, dem Schöpfer, herrühre, sondern durch die Sünde des Menschen herbeigeführt sei. Aber wenn man sich auf diese Glaubenslehre vom Falle des Menschen berufen will, so vergesse man nicht, daß dem katholischen Dogma nach von der Vernunft ebensowenig, als von den andern Fähigkeiten des Geistes behauptet werden kann, daß die Sünde sie zerstört habe. Auch jenes innerste Bewußtsein

Gottes, das wir in uns tragen, ist nicht mehr so lebhaft und ungetrübt, aber darum nicht verschwunden; auch die Erkenntniß des Gesetzes ist mangelhaft, und die Kraft des Willens es zu beobachten, geschwächt, aber weder jene Erkenntniß noch diese Kraft verloren: wie soll denn das Licht der Vernunft allein nicht bloß verkümmert, sondern ausgelöscht, und die Erkenntniß Gottes durch sie nicht nur unvollkommen, sondern unmöglich geworden sein?

33. Indessen die Gelehrten, gegen welche wir bis jetzt redeten, läugnen im Grunde nicht, daß es eine natürliche Erkenntniß Gottes gebe. Sie sprechen sie zwar der Vernunft ab, jedoch auch jenes angeborne Gottesbewußtsein, das sie zugeben, gehört ja zum natürlichen Geistesleben. Wir haben es hier vielmehr mit jenen zu thun, welche jede Kenntniß der göttlichen Dinge aus der übernatürlichen Offenbarung herleiten wollen. Wie suchen also sie ihrer seltsamen Meinung Eingang zu verschaffen? Mit großem Aufwand von Beredtsamkeit pflegen sie darzuthun, der Mensch habe sich keinesweges aus einem Zustand von Barbarei nach und nach mit eigener Anstrengung emporgearbeitet, sondern sei von Anbeginn wie mit andern Gaben, so auch mit hoher Erkenntniß ausgerüstet gewesen. Durch den Mißbrauch seiner Freiheit sei er der Güter, die ihm sein Schöpfer mit in's Leben gegeben, beraubt, und nach und nach in dies Elend versunken, aus dem auch jetzt nicht eigenes Dichten und Trachten, sondern nur Gottes Erbarmen ihn wieder emporheben könne. Sie begnügen sich aber nicht, dies als eine *historische Thatsache* darzustellen, welche nicht nur die Offenbarung lehre, sondern auf welche auch alles, was wir sonst von den Schicksalen der Völker wissen, hinweise; sie wollen überdies beweisen, *daß es nicht anders habe geschehen können.* Ohne göttlichen Unterricht sagen sie, wäre es dem Menschen niemals möglich gewesen, zu irgend einer Erkenntniß seines Schöpfers und seiner eigenen Bestimmung zu gelangen. Die Sprache nämlich werde nicht, wie man gewöhnlich glaube, durch den Gedanken hervorgebracht, sondern umgekehrt der Gedanke durch die Sprache erst mitgetheilt. Der erste Mensch habe also nur durch eigentliche Offenbarung, durch das Wort Gottes unterwiesen, und wir, seine Nachkommen, nur durch die Ueberlieferung dieses Wortes vermittelst der Sprache belehrt werden können.

34. Man wird nun wohl die Theologen der Vorzeit nicht in Verdacht haben, daß sie, was die Offenbarung von dem vollkommnen Zustand lehrt, worin der Mensch geschaffen wurde, geläugnet hätten; aber traten sie etwa mit sich selbst in Widerspruch, wenn sie nichtsdestoweniger behaupteten, der Mensch könne ohne göttliche Offenbarung zu der Erkenntniß seines Schöpfers gelangen? Auch dem Leibe nach ward der Mensch von Anbeginn in einem Zustand der Vollkommenheit erschaffen: er gieng nicht als hülfloses Kind aus den Händen seines Schöpfers hervor. Dieser Glaubenslehre aber widerspricht man doch gewiß nicht, wenn man behauptet, zur Erhaltung und Ausbildung des Leibes bedürfe der Mensch keines übernatürlichen Beistandes. Möge also auch sein Geist mit schon entwickelten Kräften und eben deßhalb mit hoher Erkenntniß geschaffen sein; so folgt daraus nicht, daß diese Entwickelung überhaupt nur durch übernatürliche Hülfe geschehen könne. Aber fassen wir die Glaubenslehre, auf die man sich beruft, vollständiger in's Auge. Der Mensch war dem Leibe und der Seele nach allerdings mit Gaben bereichert, die der Natur nicht angehören, und zu diesen Gaben gehörte auch das Erkennen einer höheren Ordnung der Dinge, das nur durch göttliche Offenbarung möglich ist. Gleichwie also der Leib die Unsterblichkeit und manche andere Vorzüge, die er ursprünglich besaß, aber darum nicht sein natürliches Leben und alle ihm eigene d. h. vor den übrigen Körpern auszeichnende Vollkommenheit verloren hat; so ist auch der Geist durch die Sünde jener höheren Gaben, aber darum nicht der ihm eigenthümlichen Kräfte verlustig geworden [1]). Zu diesen aber gehört vor allen die Fähigkeit, seinen Schöpfer und dessen Gesetz zu erkennen. Es ist nun außer Zweifel, daß der Mensch durch kein Ringen und Streben jemals wieder in den Besitz jener übernatürlichen Güter, noch auch anders als durch eine neue Offenbarung oder die Ueberlieferung der Uroffenbarung zur Erkenntniß der übernatürlichen Ordnung und Geheimnisse Gottes gelangen konnte. Wie nur die freigebige Güte des Schöpfers sie ihm schenken konnte; so kann auch nur das Erbarmen des Erlösers ihn wieder zu denselben ver-

1) Wir berufen uns einstweilen nur auf diese Sätze, katholischen Gelehrten gegenüber; werden sie aber später auch aus den Quellen der Offenbarung begründen.

helfen. Aber müssen wir deßhalb zugeben, daß der gefallene und nach und nach tief gesunkene Mensch sich ohne Offenbarung zu keiner Erkenntniß der göttlichen Dinge emporarbeiten könne? Ebensowenig, als wir zugeben müssen, daß der Leib, nachdem er die Unsterblichkeit verloren, ohne übernatürliche Hülfe nicht mehr entstehen und wachsen könne. — Es ist eine Thatsache, daß mehr als ein heidnisches Volk aus dem Zustande roher Unwissenheit nach und nach zur Gesittung und zu hoher Bildung gelangt ist; und nach der Väter Lehre, die wir vernahmen, haben die Weiseren in diesen Völkern aus dem Aberglauben, in dem sie aufgewachsen waren, durch ernste Nachforschungen zur Erkenntniß des einen wahren Gottes und vieler anderen Wahrheiten den Weg gebahnt. Augustin fand es wahrscheinlich, daß selbst Plato jene Erkenntnisse, die ihn vor allen Heiden auszeichneten, nicht aus der Offenbarung empfangen, sondern durch eigenes Nachdenken erworben habe[1]).

35. Aber freilich unsere Gegner halten sich dadurch nicht für widerlegt. Unter der Offenbarung, ohne welche die Heiden ihnen zufolge zu keiner Erkenntniß Gottes hätten gelangen können, verstehen sie nicht jene, die Gott seinem auserwählten Volke gegeben, sondern die ursprüngliche, die durch die Sprache selbst überliefert werde. Die absolute Nothwendigkeit einer solchen Offenbarung aber wollen sie dadurch beweisen, daß ohne die Sprache gar keine und also gewiß keine höhere Erkenntniß möglich sei. Wir dürfen diese Frage, die in unsern Tagen so viele Gelehrte beschäftigt, nicht übergehen; können uns aber damit begnügen, über sie die Ansicht des größten der Kirchenväter und des größten der Theologen, des h. Augustin nämlich und des h. Thomas, mitzutheilen.

---

1) Nachdem Augustin über die Meinung mancher christlichen Schriftsteller, daß Plato auf seiner Reise im Orient von den göttlichen Offenbarungen Kenntniß erhalten habe, geredet, und dieselbe, obschon er früher selbst ihr gefolgt, als nicht sehr wahrscheinlich dargestellt hat; fährt er also fort: Sed undecunque ille ista didicerit, sive praecedentium eum veterum libris, sive potius quomodo dicit Apostolus, quia quod notum est Dei, manifestum est in illis: Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim eius a constitutione mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. De civ. Dei. l. 6. c. 11.

Der erstere untersucht sie in einer Abhandlung, die er **vom Lehrmeister** überschrieben hat[1]). Die Aufgabe, die er sich stellt, ist seiner eigenen Erklärung nach, zu beweisen, daß Gott allein der wahre Lehrmeister des Menschen ist[2]). Dieser sein Satz scheint der Lehre unserer Gegner sehr günstig zu sein, da ja auch sie behaupten, daß der Mensch nur durch göttliche Unterweisung zu Erkenntnissen gelangen könne. Nichtsdestoweniger lehrt vielmehr der Heilige das gerade Gegentheil von dem, was man heutzutage durch solche Aussprüche sagen will. Ihm zufolge ist der Ursprung unserer Erkenntnisse in jenem Lichte, **das unserm Geiste innewohnt**, zu suchen, und nur insofern wir schon von diesem erleuchtet sind, können wir auch vermittelst der Sprache Kenntnisse erlangen. Gott allein also ist unser wahrer Lehrer, **weil nur er uns** jenes innere Licht, **die Vernunft, gegeben hat.** Und welches sind die Gründe, die er für diese Behauptung vorbringt? Nachdem er über die Art, wie wir durch Worte die Gedanken anderer verstehen oder die unsrigen ausdrücken, ausführlich geredet hat, kommt er zu dem Schlusse: wir erlangen eine Menge Kenntnisse nicht nur ohne die Sprache, sondern auch ohne alle andere Zeichen, nämlich durch unmittelbare Auffassung, sei es vermöge der Sinne, sei es vermöge der Vernunft. Wenn diese Erkenntnisse nicht vorausgiengen, so würden wir durch die Sprache gar nichts lernen können. Denn um durch die Worte, die zu uns gesprochen werden, etwas zu lernen, müssen wir erstlich wissen, daß es Worte, nämlich daß sie nicht leere Töne, sondern Zeichen sind, daß sie etwas bedeuten. Um ferner das, was sie bedeuten, zu verstehen, müssen wir von diesem schon eine Vorstellung haben. So erinnert also die Rede nur an schon bekannte Dinge, und giebt nicht die erste Erkenntniß derselben: höchstens kann ein Wort, wenn ich weiß, daß es ein Wort ist, mich antreiben zu suchen, was es bedeuten möge: und wenn ich dies aus gewissen Umständen, die die Rede begleiten, errathe; so setzt auch dies in mir die Vorstellung

1) Tom. 1. De Magistro Lib. unus.

2) Retract. l. 1. c. 12. Per idem tempus scripsi librum, cujus est titulus: De Magistro; in quo disputatur et quaeritur et invenitur, magistrum non esse, qui docet hominem scientiam, nisi Deum; secundum illud etiam, quod in Evangelio scriptum est: Unus est magister vester Christus.

von der Sache, welche das Wort bezeichnet, voraus [1]. — Dies gilt aber ebenso von den übersinnlichen, als den sinnlichen Erkenntnissen. Gleich wie nämlich jemand, wenn von Gegenständen der Sinnlichkeit die Rede ist, die Worte nur dadurch versteht, daß er entweder die Gegenstände selbst eben jetzt wahrnimmt, oder die Vorstellungen von denselben in seinem Gedächtniß bewahrt; ebenso kann auch was vom Uebersinnlichen gesagt wird, nur dadurch verständlich sein, daß der Zuhörende in dem Lichte, das ihn innerlich erleuchtet, d. h. durch seine Vernunft diese übersinnlichen Gegenstände wahrnimmt und erkennt. Was man ihm sagt, das lernt er nicht sowohl durch die Worte, die er hört, als durch die innere Anschauung seiner Seele; weßhalb er auch auf geeignete Weise befragt, das, was man ihn lehren möchte, selber antworten kann [2]. Wenn nun dem also ist, so werden wir nicht so wohl durch den, der zu uns redet, sondern durch den, der unseren Sinnen oder unserm Geiste die Gegenstände selber zeigt, belehrt. — Endlich aber können wir durch die Rede nicht zur Erkenntniß gelangen, wofern wir nicht in ihr das Wahre von dem Falschen,

1) Hactenus verba valuerunt, quibus ut plurimum tribuam, admonent tantum, ut quaeramus res, non exhibent, ut noverimus. Is me autem aliquid docet, qui vel oculis vel ullis corporis sensibus vel ipsi etiam menti praebet ea, quae cognoscere volo. Verbis igitur nisi verba non discimus, imo sonitum strepitumque verborum. Nam si ea, quae signa non sunt, verba esse non possunt, quamvis jam auditum verbum, nescio tamen verbum esse, donec quid significet sciam. Rebus igitur cognitis verborum quoque cognitio perficitur, verbis vero auditis, nec verba discuntur. Non enim ea verba, quae novimus, discimus, aut quae non novimus, didicisse nos possumus confiteri, nisi eorum significatione percepta, quae non auditione vocum emissarum sed rerum significatarum cognitione contingit. Verissima quippe ratio est et verissime dicitur, cum verba proferuntur, aut scire nos, quid significent aut nescire: si scimus, commemorari potius, quam discere; si autem nescimus, nec commemorari quidem, sed fortasse ad quaerendum admoneri. Cap. XI.

2) Cum vero de iis agitur, quae mente conspicimus, i. e. intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae praesentia intuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse, qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur. Sed tunc quoque noster auditor, si et ipse illo secreto ac simplici oculo videt, novit, quod dico, sua contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo, vera dicens vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus Deo intus pandente manifestius. Itaque de his etiam interrogatus respondere posset. Cap. XII.

das Gewisse von dem Ungewissen unterscheiden. Vorausgesetzt, daß der, welcher redet, seine Gedanken richtig und getreu ausdrückt; so würden wir doch durch seine Rede nur erfahren, was er denke: um aber zu wissen, ob er Wahrheit rede, müssen wir unsere Erfahrung oder das innere Licht unseres Geistes befragen[1]).

Es verdient bemerkt zu werden, daß der h. Augustin hier nur weiter ausgeführt hat, was schon Tertullian an der oben angeführten Stelle sagte: der Verstand sei früher als der Griffel, die Rede früher als das Buch, die Seele früher als der Buchstabe. Denn auch er wollte eigentlich beweisen, daß jedem äußeren Unterricht eine innere Einsicht und Erkenntniß vorausgehe. Der h. Athanasius berichtet uns ein Gespräch des h. Antonius, worin derselbe Gedanke ausgesprochen wird: „Antwortet mir," sagt der Heilige, „was ist früher, der Verstand oder die Schrift, und welches ist der Ursprung derselben? Ist der Verstand durch die Schrift, oder die Schrift durch den Verstand? Und da sie ihm antworteten, der Verstand sei früher, und habe die Schrift erfunden, erwiderte er: Wessen Verstand also gesund ist, der bedarf der Schrift nicht"[2]). — Indessen wir brauchen in die Untersuchung, ob der Mensch wie die Schrift so auch die Sprache, wenn sie ihm Gott nicht von Anbeginn gegeben hätte, würde haben erfinden können, nicht einzugehen:

---

1) Num hoc magistri profitentur, ut cogitata eorum ac non ipsae disciplinae, quas loquendo se tradere putant, percipiantur atque teneantur? Nam quis tam stulte curiosus est, qui filium suum mittat in scholam, ut, quid magister cogitet, discat? At istas omnes disciplinas, quas se docere profitentur, ipsiusque virtutis atque sapientiae, cum verbis explicaverint, tum illi, qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt. Et cum vera dicta esse intus intelligunt, laudant, nescientes non se doctores potius laudare quam doctos, si tamen et illi, quod loquuntur, sciunt. Falluntur autem homines, ut eos, qui non sunt, magistros vocent, quia plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis nulla mora interponitur. Et quoniam post admonitionem sermocinantis intus cito discunt, foris se ab eo, qui admonuit, didicisse arbitrantur. Cap. XIV.

2) Ὑμεῖς δὲ τί λέγετε; τί πρῶτόν ἐστι, νοῦς ἢ γράμματα; καὶ τί τίνος αἴτιον ὁ νοῦς τῶν γραμμάτων, ἢ τὰ γράμματα τοῦ νοῦ; τῶν δὲ εἰπόντων, πρῶτον εἶναι τὸν νοῦν καὶ τῶν γραμμάτων εὑρετὴν, ἔφη ὁ Ἀντώνιος· ᾧ τοίνυν ὁ νοῦς ὑγιαίνει, οὐκ ἀναγκαῖα τὰ γράμματα. In vita S. Ant.

genug, wenn es durch die Gründe des h. Augustin klar geworden ist, daß wir nicht in ihr den ersten Ursprung unserer Erkenntnisse suchen können [1]).

36. Der h. Thomas aber erklärt ausführlicher, auf welche Weise wir das Uebersinnliche nicht sowohl durch die äußere Rede, als durch das innere Licht der Vernunft erkennen. Der Geist nämlich besißt ursprünglich gewisse allgemeine Kenntnisse, mögen es nun einfache Vorstellungen, z. B. die des Seins, der Einheit u. s. w. oder jene Grundsätze sein, nach denen wir denken, als: der Theil ist nicht so groß als das Ganze und dergl. Diese ursprünglichen Kenntnisse müssen als die Keime alles Wissens betrachtet werden. Denn wir gelangen zu neuen Kenntnissen, indem wir aus jenen allgemeinen Wahrheiten besondere herleiten. Nun ist aber zu bemerken, daß die Fähigkeit zu erkennen, die dem Geiste innewohnt, nicht etwa passiv d. h. bloße Empfänglichkeit ist; in Folge welcher es nämlich möglich wäre, daß ein Anderer in ihm Kenntnisse hervorbrächte, etwa wie die Luft durch das Feuer erwärmt und erleuchtet wird. Sie ist vielmehr eine Kraft, die ihre Wirkungen durch ihre eigene Thätigkeit erzeugt, und daher von den äußeren Einflüssen in diesem ihren Wirken nur unterstützt wird. So ist es die natürliche Lebenskraft, die im kranken Leibe die Gesundheit hervorbringt; und die Heilmittel, welche der Arzt anwendet, dienen nur dazu, die Thätigkeit jener Kraft zu wecken und zu unterstützen.

Wie eben deßhalb die Heilung auch ohne Hülfe der Kunst durch die Natur allein erwirkt werden kann; also kann auch die Vernunft ohne äußere Hülfe Kenntnisse, die sie nicht besaß, erwerben, und dies nennen wir Erfindung; sie kann aber darin auch von Jemand äußerlich unterstützt werden, und das nennen wir Belehrung. Der Geist gelangt, wie schon gesagt wurde, zu neuen Kenntnissen, indem er von jenen allgemeinen Wahrheiten, die durch sich selbst bekannt sind, ausgehend, in ihrem Lichte besondere Gegenstände betrachtet, und so über diese Aufschlüsse gewinnt, die in jenen ersten Erkenntnissen, wie in ihren Keimen enthalten waren. Der Unterricht nun besteht darin, daß der Lehrer seinem Schüler eben diesen Weg, auf welchem die Vernunft aus bekannten Wahrheiten unbekannte entdeckt,

---

1) Vergl. hierüber Philosophie der Vorzeit Bd. I. n. n. 50—52.

auf irgend eine Weise bezeichnet, und ihn so anleitet, ihm gleichsam nachzudenken. Der Schüler gelangt also zu einer Erkenntniß, indem er einsieht, daß dieselbe in jenen ersten, die ihm unmittelbar klar und gewiß sind, enthalten war. Ist aber irgend eine Behauptung in diesen ersten Grundsätzen nicht enthalten, oder sieht der Schüler nicht ein, daß sie darin enthalten ist; so entsteht in ihm kein Wissen, sondern höchstens ein Meinen oder Dafürhalten. Aber auch dies, daß er in solchem Falle nicht wissen, sondern nur meinen könne, erkennt er vermittelst jener Grundsätze. — Das Licht der Vernunft, durch welches wir die unmittelbare Erkenntniß dieser allgemeinsten Wahrheiten haben, ist uns von Gott gegeben, dadurch nämlich, daß er unsern Geist nach seinem Ebenbild erschuf. Denn Gott ist die Wahrheit und das Licht selber und darum erkennt er alles, was ist, unmittelbar; er schaut es in sich selber. Unserm Geiste aber hat er in der Vernunft ein Licht verliehen, durch welches er, während er durch die Sinne das Sinnliche wahrnimmt, zur Erkenntniß des Uebersinnlichen sich erhebt; und zwar erkennt er durch dieses Licht jene ersten Wahrheiten auf unmittelbare, die andern aber, wie gezeigt wurde, auf mittelbare Weise. Da also dieses Licht die vorzügliche und eigentliche Ursache unseres Wissens ist, so bleibt es auch wahr, daß Gott im vorzüglichen Sinne unser Lehrer genannt werden muß.[1]).

Wie also der h. Augustin behauptet, daß wir auch ohne die Sprache zu manchen Erkenntnissen und ohne frühere Erkenntniß durch die Sprache zu keinen neuen gelangen; so lehrt der heilige Thomas, daß wir manche unbekannte Wahrheiten durch eigenes Nachdenken finden, und durch fremde Belehrung keine erkennen könnten, wenn wir nicht vorher andere durch uns selbst erkannt hätten. Beide auch bemerken, daß wir durch die Rede nur insofern zu Erkenntnissen gelangen, als wir die Wahrheit dessen, was uns gesagt wird, vermöge des Lichtes der Vernunft, das unserm Geiste innewohnt, eingesehen haben.

37. Wir glauben hiermit der Ansicht, die man in unserer Zeit über das Verhältniß der Sprache zum Erkennen geltend machen will, nicht nur das Ansehen dieser beiden Kirchenlehrer ent-

---

1) De veritate q. XI. a. 1.

gegengestellt, sondern dieselbe auch durch ihre Gründe widerlegt zu haben. Denn möge über den Ursprung unseres Erkennens auch noch mancher Zweifel übrig bleiben; dies scheint klar und gründlich erwiesen, daß wir in der Sprache und äußeren Belehrung weder die erste, noch die vorzügliche Ursache desselben suchen dürfen. Nichtsdestoweniger ist hiemit unsere Streitfrage noch nicht gelöst. Wir können nämlich vermittelst der Rede eines Andern auf doppelte Weise zu Erkenntnissen gelangen. Die erste Weise ist, wenn wir zur Einsicht der Gründe, weßhalb etwas ist oder sein kann, gebracht; die andere, wenn wir von der Wahrheit dessen, was uns gesagt wird, durch das Ansehen des Redenden gewiß werden. In jenem Falle ist unser Erkennen Wissen, in diesem Glauben. Nun war aber im Obigen nur vom Wissen die Rede, und unsere Gegner müssen ihren Satz vielmehr vom Glauben verstehen. Denn sie wollen ja durch die Behauptung, daß all' unser Erkennen aus der Sprache komme, jene andere beweisen, daß wir die ersten Erkenntnisse von Gott nicht durch die Vernunft, sondern durch die göttliche Offenbarung erhalten. Sie lehren deßhalb auch ausdrücklich, der Glaube sei früher als das Wissen.

Indessen ist es nicht schwer aus dem, was wir so eben aus den beiden heiligen Lehrern mittheilten, auch diese Meinung als unhaltbar zu erweisen. Um durch die Rede Anderer zu Kenntnissen zu gelangen, sagten sie, müssen wir sie erstlich verstehen können; wir können sie aber nicht verstehen, wenn wir nicht vorher schon andere Kenntnisse haben. Ist nun das nicht ebenso wahr, wenn wir die Rede glauben, als wenn wir durch sie zum Wissen gelangen sollen? Ferner, hieß es, können wir durch die Rede nichts erkennen, wenn wir nicht gewiß sind, daß sie Wahrheit enthalte. Diese Gewißheit erhalten wir aber nur dadurch, daß wir das uns inwohnende Licht oder schon anderweitig erworbene Kenntnisse befragen. Auch dies muß nicht weniger vom Erkennen durch den Glauben, als vom Wissen behauptet werden. Ein zuversichtliches Fürwahrhalten, das nicht aus der Einsicht in die Gründe, sondern durch Hingebung an das Ansehen des Redenden entsteht, ist doch nur aus der Ueberzeugung, daß der Redende uns nicht täusche, erklärlich. Mangelt diese Ueberzeugung oder ist sie schwankend, so kann kein fester Glaube, sondern nur ein unsicheres Meinen ent-

stehen. — Dies ist aber nicht nur vom menschlichen, sondern auch vom göttlichen Glauben wahr. Es ist durchaus unmöglich, daß der Geist Gottes Wort mit Zuversicht umfasse, wenn er nicht erkennt, daß es Gottes Wort, und als solches untrüglich ist. So darf man also den von vielen Gegenständen gewiß sehr wahren Satz des h. Augustin, das Wissen oder die Einsicht entwickele sich erst aus dem Glauben, nicht auf alle Erkenntniß der göttlichen Dinge ausdehnen; nicht behaupten, alles Wissen um Gott setze den Glauben, und zwar den Glauben im eigentlichen Sinne, d. i. ein Fürwahrhalten dessen, was Gott zu uns geredet hat, voraus. Vielmehr ist der Glaube an die göttliche Offenbarung ohne ein, wenn auch nicht als Ursache, doch als Bedingung vorhergehendes Wissen von Gottes Sein und Wahrhaftigkeit gar nicht denkbar.

38. Freilich ist es möglich, daß Gott, während er äußerlich zu uns redet, zugleich in uns die Erkenntniß, daß er es ist, der redet, und daß sein Wort untrüglich ist, hervorbringe; und wir werden später, wenn wir vom übernatürlichen Glauben insbesondere handeln, darthun, daß eben darin jene Erleuchtung durch die Gnade, ohne welche kein übernatürlicher Glaube möglich ist, bestehe. Aber wir werden dann auch sehen, daß der Glaube nichtsdestoweniger eine natürliche Erkenntniß der Offenbarung und der Wahrhaftigkeit Gottes voraussetzt. Wenn dahingegen die, welche anderer Meinung sind, etwa behaupten, es gehe zwar dem Glauben die Erkenntniß vorher, daß Gott ist, daß er redet, und daß er nur Wahrheit reden kann; diese Erkenntniß aber sei ganz und gar übernatürlichen Ursprungs: so fügen sie jenem ersten Irrthum, daß es keine Erkenntniß Gottes ohne die äußere Offenbarung gebe, diesen andern von der Kirche ausdrücklich verworfenen bei, daß es keine Erkenntniß Gottes ohne innere Erleuchtung durch die Gnade geben könne[1]). Wir werden hierauf später zurückkommen, und die betreffenden Entscheidungen der Kirche mittheilen.

---

1) Seit dem Erscheinen dieses Werkes in erster Auflage ist die Lehre, daß Gott aus den geschaffenen Dingen durch die Vernunft, und zwar mit Gewißheit erkannt werde, auf dem vaticanischen Concil als Glaubenssatz ausgesprochen worden. Aber auch was wir in diesem ganzen und im folgenden

39. Uebrigens liegen obigen Behauptungen unserer Gegner nicht selten Mißverständnisse zu Grunde. Gleichwie man nämlich oft unter Glauben nicht das Fürwahrhalten wegen des Ansehens des zu uns Redenden, sondern jegliches Erkennen versteht, das nicht aus bewußten Schlüssen der Vernunft entspringt; und darum auch jenes ursprüngliche Bewußtwerden Gottes, das aus dem Gefühle unserer Abhängigkeit oder der Stimme des Gewissens seinen Ursprung hat, Glaube nennt: ebenso faßt man auch den Begriff der Gnade und des Uebernatürlichen nicht klar und bestimmt auf; und will sowohl in jenem Gottesbewußtsein als auch in der Vernunft selbst, insofern sie sich bis zu den göttlichen Dingen erheben kann, eine übernatürliche Gabe Gottes finden. Man glaubt in solcher Ansicht auch durch die Weise, in welcher die Väter von dem Lichte reden, wodurch wir Gott erkennen, bestärkt zu werden. Wenn wir das unserm Geist inwohnende Licht befragen, so befragen wir, wie Augustin sagte, Gott, der die Wahrheit selber und das Licht ist, das alle Menschen erleuchtet, die in die Welt kommen. Auch der h. Thomas erklärt uns die Fähigkeit, das Uebersinnliche zu erkennen, daher, daß Gott, der wie die Sonne des Geisterreiches sei, in unserer Seele wie in einem Spiegel die ewige Wahrheit wiederleuchten lasse. Aber man fasse nur den Begriff des Uebernatürlichen schärfer auf, und man wird leicht einsehen, daß weder alles, was von Gott kommt, noch auch alles, was zu Gott führt, übernatürlich genannt werden darf. Auch die Lebenskraft, welche durch die ganze Körperwelt ausgegossen ist, kommt von Gott; und die einzelnen Geschöpfe sind vermöge derselben nur insofern thätig, als Gott sie in ihnen erhält und gleichsam immer von neuem ausgießt. Wir nennen aber diese Kraft natürlich, weil sie den Geschöpfen

---

Hauptstücke darzuthun uns bemüht haben, daß es nämlich für den Menschen eine doppelte Ordnung des Erkennens, die natürliche und übernatürliche gebe, und manche andere Sätze über Glauben und Wissen, womit wir uns beschäftigt haben, sind von demselben Kirchenrath als Dogmen festgestellt worden. Weil wir gedenken, über diese Beschlüsse und einige ihnen schon vorhergehende Erklärungen des h. Stuhles, wenn nicht in einer besonderen Schrift, doch in einer Beilage zu diesem Werke ausführlicher zu reden; so möge an gegenwärtigem Orte diese kurze Hinweisung genügen.

innewohnt und sie ausrüstet, sich jedes nach seiner Natur zu entwickeln, zu wirken, und das ihnen eigene Gute zu erringen und zu genießen. Ebenso müssen wir auch das Licht, wodurch der Geist denkt, die Erkenntnißkraft, natürlich nennen. Denn wie es der Pflanze eigen ist, zu leben, und dem Thiere, sinnlich wahrzunehmen und sinnlich zu begehren; so ist es dem Geiste eigen, zu denken und zu wollen. Erkennen und Wollen sind seine Lebensthätigkeit, und von der Erkenntniß der Wahrheit hängt die seiner Natur entsprechende Vollkommenheit und Seligkeit ab. Wenn wir aber sagen von der Erkenntniß der Wahrheit, so sagen wir damit auch von der Erkenntniß Gottes. Denn die Erkenntniß Gottes ist auf solche Weise mit aller Erkenntniß, die dem Geiste Bedürfniß ist, verbunden, daß diese ohne jene nicht bloß unvollkommen, sondern ganz haltlos und verworren wäre. Wohin nur der Geist sich wendet, ob es sein Inneres oder die Welt um sich her durchforsche, ob er das Wahre, das Gute oder das Schöne zu erfassen suche; überall hängt die Lösung seiner Fragen von der Erkenntniß des Einen, Höchsten, Unendlichen, des Ursprungs und des Endes aller Dinge ab. Und weil es ihm wesentlich ist, nur in der Lösung dieser Fragen ruhen zu können; so ist auch die Erkenntniß Gottes über sein natürliches und nothwendiges Bedürfniß nicht erhaben. Er muß sie erringen, wenn er nicht elend und unglückselig sein soll. Indem ihm also Gott die dazu nothwendige Fähigkeit verleiht, erhebt er ihn nicht über seine Sphäre, sondern setzt ihn nur in den Stand, in der ihm eigenen Sphäre thätig zu sein, sich, zu vervollkommnen und zur Seligkeit zu streben. Ohne jenes Licht, das, wie der h. Thomas sagte, dem Geiste das Bild der unerschaffenen Wahrheit verleiht, würde der Geist ebensowenig mit natürlicher Fähigkeit ausgerüstet sein, als der Leib ohne Leben und Empfindung.[1])

So schließen wir denn: wenn man dem Menschen die natürliche Fähigkeit Gott zu erkennen absprechen will, so muß man entweder läugnen, was selbst die heidnischen Philosophen erkannten, daß es zum Wesen des Geistes gehöre, Gott ähnlich und zu

---

1) Vergl. Philos. der Vorz. Bd. 2. n. 932.

einer gewissen Verbindung mit ihm erschaffen zu sein; oder man muß behaupten, was die Kirche in Luther's und Jansenius Lehre als Irrthum verworfen hat, daß der Mensch nicht bloß die übernatürlichen, sondern auch die natürlichen Fähigkeiten verloren, und das Ebenbild Gottes in ihm nicht nur verdunkelt, sondern ausgelöscht sei.

Drittes Hauptstück.

Von der übernatürlichen Erkenntniß.

I.

Der h. Schrift zufolge ist uns eine Ordnung der Dinge geoffenbart, die über alle natürliche Erkenntniß erhaben ist.

40. Dem Gesagten gemäß muß als Lehre der Schrift und Väter festgehalten werden, daß es eine Erkenntniß der göttlichen Dinge giebt, zu welcher der Mensch durch die natürlichen Fähigkeiten seines Geistes gelangen kann. Nun redet aber die h. Schrift auch von einer Ordnung der Dinge, wovon der Mensch ohne Offenbarung im engen Sinne des Wortes ganz und gar nichts wissen, noch auch ohne besonderen Beistand Gottes irgend etwas glauben und verstehen könne; und zwar redet sie von dieser Ordnung der Dinge als von dem eigenthümlichen Gegenstand der christlichen Lehre. Dies ist es, was wir jetzt zu beweisen unternehmen. — Wir wollen aber darüber wiederum zuerst den h. Paulus hören, und was er von der christlichen Erkenntniß lehrt, welche durch die Predigt des Wortes und die Offenbarung des Geistes mitgetheilt wird, dem gegenüberstellen, was er von der Erkenntniß sagte, die allen Menschen vermittelst der Offenbarung Gottes in der Schöpfung gemein ist.

Die Stelle, welche wir näher betrachten wollen, findet sich im ersten Sendschreiben des Apostels an die Gläubigen zu Korinth. Es hatten diese, wie sich aus dem Briefe selber ergiebt, und der

h. Chrysostomus in der ersten Homilie über eben diesen Brief ausführlicher berichtet, zu großes Vertrauen auf die Weltweisheit. Um sie also hievon zu heilen, hebt der Apostel den höheren und ganz göttlichen Charakter der evangelischen Predigt hervor. Er sagt zuerst, daß er dem Evangelium nicht durch gelehrte Reden menschlicher Weisheit, sondern durch die Kraft Gottes habe Aufnahme verschaffen wollen: „Meine Rede und meine Predigt bestand nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in Erweisung des Geistes und der Kraft: damit euer Glaube nicht auf Weisheit der Menschen, sondern auf Gottes Kraft beruhe"[1]. Der Geist Gottes offenbarte sich in der Predigt der Apostel sowohl durch die Wirkung, die sie in den Seelen der Zuhörer hervorbrachte, als auch durch die Wunder, die sie begleiteten. Warum aber sollte die Wahrheit dieser Predigt nicht durch menschliche Weisheit, sondern durch Gottes Kraft bewiesen werden? Weil ihr Inhalt über alle menschliche Erkenntniß erhaben, ein Geheimniß Gottes ist, das auch jenen, welche unter den Menschen für die Weisesten gelten, ganz und gar verborgen blieb. „Indeß lehren wir doch Weisheit unter den Vollkommnen, aber nicht Weisheit dieser Welt, noch der Fürsten dieser Welt, die zu nichte werden: sondern wir lehren Gottes Weisheit, die geheimnißvolle, verborgene, welche Gott vor Beginn der Welt zu unserer Herrlichkeit bestimmt hat, die keiner von den Fürsten dieser Welt erkannt hat: denn wenn sie dieselbe erkannt hätten, so würden sie den Herrn der Herrlichkeit nie gekreuziget haben"[2]. Aus diesen letzten Worten ist klar, daß zu den Fürsten dieser Welt, von denen der Apostel redet, die An-

---

1) Et sermo meus et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis: ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei. 1. Cor. 2, 4. 5.

2) Sapientiam autem loquimur inter perfectos: sapientiam vero non huius saeculi, neque principum huius saeculi, qui destruuntur: sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram, quam nemo principum huius saeculi cognovit: si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent. 2. Cor. 6, 7. 8.

gesehensten unter den Juden, welche den Herrn kreuzigten, also die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Pharisäer gehörten. Aber aus dem Zusammenhang und Zweck der ganzen Stelle erhellt auch, daß diese Juden hier zu den Fürsten dieser Welt gerechnet werden, insofern sie durch menschliche Weisheit ausgezeichnet waren. Denn es ist die Schwäche dieser, welche der Apostel enthüllen will. Mit Recht versteht also der h. Chrysostomus unter den Fürsten dieser Welt auch die berühmten Philosophen, auf welche die Gläubigen zu Korinth ein zu großes Vertrauen hatten. Was nun aber die Weisesten dieser Welt nicht erkannt haben; das muß über alle menschliche Erkenntniß erhaben sein.

41. Der Apostel spricht dies in den gleich folgenden Worten aus: „Sondern wie geschrieben steht: Kein Auge hat gesehen, kein Ohr gehört, und in keines Menschen Herz ist es gekommmen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben"[1]). — Die Stelle des Propheten, auf welche der Apostel hinweist, lautet also: „Nie hat man es gehört, noch mit den Ohren vernommen; kein Auge hat gesehen, außer dir, o Gott, was du denen bereitet, die auf dich harren"[2]). Was der Prophet mit den wenigen Worten „außer dir, o Gott," andeutet, erklärt der Apostel, wie wir gleich sehen werden, ausführlicher: die Worte aber, die er hinzufügt: „und in keines Menschen Herz ist es gekommen," müssen wir in besondere Erwägung ziehen, denn die gewöhnliche Uebersetzung, von welcher wir nicht haben abweichen mögen, spricht den Sinn des Urtextes nicht mit aller Bestimmtheit aus. Es wird nämlich in der h. Schrift das Wort Herz (*καρδια*, לֵב) für das Innere des Menschen überhaupt genommen, und steht daher nicht nur für Empfindung, Verlangen, Liebe, sondern auch für Verstand, Einsicht, Geist, Vernunft: wie wenn es heißt corde intelligere (Is. 44, 18.), cogitatio cordis (Gen. 6, 5. Ps. 32 11.), meditatio cordis mei prudentia (Ps. 48, 2.) u. s. w. Das hebräische עָלָה עַל־לֵב aber, welches unsere Vulgata wörtlich übersetzt:

1) Sed sicut scriptum est: Quod oculus non vidit, auris non audivit, nec in cor hominis ascendit, quae Deus praeparavit diligentibus se.

2) A saeculo non audierunt neque auribus perceperunt, oculus non vidit, Deus, absque te, qnae praeparasti exspectantibus te. Is. 64. 4,

in cor ascendere hat eigentlich dieselbe Bedeutung, wie das lateinische animum subire. Es pflegt also auch an allen andern Stellen, wo es noch vorkommt, übersetzt zu werden: „in den Sinn kommen"[1]). Indem man nun statt dessen an unserer Stelle übersetzt: „Es ist in keines Menschen Herz gekommen," oder wie andere noch wörtlicher sagen, „gestiegen"; verleitet man zu der Auffassung, als wollte der Apostel nur sagen, kein Mensch habe je, was Gott uns bereitet, erfahren oder gekostet, nämlich weder durch seine Sinne noch auch in seinem Herzen; während doch seine Worte, vollständig erklärt, jede Kenntniß dieser Güter ausschließen, und nicht bloß sagen, daß kein Mensch dieselben je genossen, sondern auch daß kein Mensch je eine Vorstellung von ihnen gehabt habe. Denn wie durch die Worte: „Kein Auge hat es gesehen", jede Kenntniß durch sinnliche Wahrnehmung, und durch die folgenden: „kein Ohr hat es gehört", jede Kunde durch den Bericht; so wird durch die letzten: „es ist in keines Menschen Herz gekommen", alle Erkenntniß durch Nachdenken ausgeschlossen. Man würde also weniger buchstäblich, aber dennoch getreuer übersetzen, wenn man sagte: „und es ist keinem Menschen in den Sinn gekommen", oder auch, „und keines Menschen Herz hat es geahnt."

42. Was also keines Menschen Gedanke erreichte, und daher auch keine menschliche Weisheit lehren konnte, das hat Gott geoffenbart: „Uns aber hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist." Und so scheint unser Satz schon erwiesen zu sein: Gott hat uns eine Ordnung der Dinge geoffenbart, die über alle natürliche Erkenntniß hinaus liegt. Indessen bleibt doch noch ein Zweifel übrig. Die Ursache nämlich, weßhalb kein Mensch jene höheren Güter erkannte, könnte vielleicht in der Verfinsterung, welche die Sünde in uns hervorgebracht hat, gesucht werden; und dann hätte der Apostel nur gelehrt, daß jene Ordnung der Dinge der Erkenntnißkraft des gefallenen Menschen unerreichbar sei. Wir aber haben zu beweisen, daß sie über alle natürliche Erkenntniß nicht nur des unschuldigen Menschen, sondern sogar der Engel

---

1) Jerem. 3, 16. — 19, 5. — 32, 35. — 51, 10. — Is. 65, 17. Apostelg. 7, 23.

erhaben ist. Indeß auch dieses ergiebt sich aus dem, was der Apostel sofort über die Ursache beifügt, weßhalb jenes Geheimniß Gottes vor allen Weisen verborgen blieb. Denn was sagt er? Etwa, daß der Mensch zu jener Erkenntniß nicht gelangen konnte, weil in ihm die Sünde herrschend geworden? Keineswegs: dieses gab er als Grund an, weßhalb die Heiden den wahren Gott auch aus seinen Werken — der natürlichen Offenbarung — nicht mehr erkannten, und in den Götzendienst versanken: aber die Ursache, weßhalb kein Mensch, was uns in Christus gegeben wird, erkennen kann, ist, weil dies nur der Geist, der die Tiefen der Gottheit durchforscht, wissen und offenbaren kann: „Uns aber hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist. Denn der Geist erforscht alles, auch die Tiefen der Gottheit. Denn welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, als nur der Geist des Menschen, der in ihm selber ist? So auch erkennt keiner, was Gottes ist, als nur der Geist Gottes"[1]). Unter jenen Tiefen der Gottheit verstehen die hh. Väter gemeiniglich die verborgenen Rathschlüsse Gottes[2]), und daß der Apostel von diesen ganz besonders reden wollte, scheint der beigefügte Vergleich mit dem menschlichen Geiste außer Zweifel zu setzen. Denn nur was wir denken und zu thun beabsichtigen, ist andern Menschen durchaus verborgen. — Nun ist zwar auch, was durch die Kräfte und nach den Gesetzen der Natur geschieht, in den Rathschlüssen Gottes enthalten: aber diese Rathschlüsse sind nicht verborgen, sondern in den erschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar geworden. Geheimnißvoll sind jene, durch welche er sich vorbehalten hat, gar manches in der Natur ohne die Natur und über ihre Kräfte zu wirken. Doch was immer auch Paulus durch jene Tiefen der Gottheit hat ausdrücken wollen, genug, er sagt, was Gott in seinem Sohne uns gegeben und durch die Apostel verkündigt habe, würde, wenn er es nicht geoffenbart hätte, außer ihm niemand haben erkennen können. Was nun aber

---

1) Nobis autem revelavit Deus per spiritum suum: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? ita et quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei.

2) Petav. De Deo. l. 7. c. 4.

deßhalb den Weisesten unter den Menschen verborgen ist, weil außer Gott niemand es wissen kann; das muß auch nicht bloß über des sündigen Menschen, sondern über jedes geschaffenen Geistes Erkenntnißkraft erhaben sein.

43. Doch um den übernatürlichen und göttlichen Charakter der christlichen Lehre noch vollständiger zu zeigen, versichert nun der Apostel, daß dieselbe, wie sie nur von denen, welche den Geist Gottes empfangen haben, verkündigt werden kann; so auch nur jenen, die von demselben Geiste erleuchtet werden, verständlich ist. „Wir aber haben nicht den Geist dieser Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott ist, damit wir wissen, was uns von Gott geschenkt ist. Und dieses lehren wir auch, nicht mit gelehrten Worten menschlicher Weisheit, sondern wie der Geist lehrt, indem wir das Geistige geistig behandeln. Der natürliche Mensch aber faßt nicht, was des Geistes Gottes ist; denn es ist ihm Thorheit und er kann es nicht verstehen, weil es geistig beurtheilt werden muß. Der Geistige aber beurtheilt alles"[1]). — Hier wird nun gewiß die Fähigkeit, was Gott uns durch seinen Sohn geoffenbart, zu verstehen, als durchaus übernatürlich dargestellt. Denn wir erhalten dieselbe, indem sich der Geist Gottes mit unserm Geiste geheimnißvoll verbindet, ihm enthüllt, was in den Tiefen Gottes verborgen ist, und den Sinn für das eröffnet, was dem sich selbst überlassenen Menschen nur Thorheit zu sein scheint.

Es sind aber einige Ausdrücke, deren sich der Apostel bedient, näher anzusehen. Er nennt den Menschen, der ohne den Geist Gottes ist *ψυχικος*, jenen aber, der ihn empfangen hat, *πνευματικος*. Nun bedeutet aber *ψυχη* nicht die verdorbene, sündhafte Natur des Menschen, sondern die menschliche Seele überhaupt

---

1) Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed Spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus, quae a Deo donata sunt nobis: quae et loquimur non in doctis humanae sapientiae verbis, sed in doctrina Spiritus, spiritualibus spiritualia comparantes. Animalis autem homo non percipit ea, quae sunt Spiritus Dei: stultitia enim est illi, et non potest intelligere: quia spiritualiter examinatur. Spiritualis autem iudicat omnia.

d. h. den edleren, geistigen Theil unserer Natur. Zwar wird dieser zuweilen auch πνευμα genannt, wie auch in unserer Sprache Seele und Geist, wenn vom Menschen die Rede ist, gewöhnlich dasselbe bedeuten: aber die Schrift gebraucht doch das Wort πνευμα vorzugsweise vom göttlichen Geiste, und zwar meistens, insofern sie ihn als das Prinzip der Heiligkeit bezeichnen will. Muß daher πνευμα oder το πνευμα, auch wenn es ohne allen Zusatz steht, sehr oft vom göttlichen Geiste verstanden werden; so ist dies immer der Fall, wenn es der ψυχη oder σαρξ entgegengesetzt wird. Denn auch durch das Wort Fleisch oder Fleisch und Blut drückt die h. Schrift nicht immer die verdorbene menschliche Natur, sondern oft auch das Menschliche überhaupt aus [1]). Entweder also bedeutet πνευμα an solchen Stellen den h. Geist selber, insofern er als Urheber der Heiligkeit und Spender der Gnaden in uns wirkt; oder es bedeutet den Zustand der Gnade und Heiligkeit, den er in uns hervorbringt, d. h. den menschlichen Geist, insofern er mit dem Geiste Gottes verbunden und durch ihn geheiligt ist, oder wenigstens schon von ihm angetrieben und bewegt wird [2]). Und dies ist der Grund, weßhalb der Apostel eben an dieser Stelle sowohl den Menschen, in dem der Geist Gottes wirkt, als auch die Lehren, die vom Geiste Gottes geoffenbart werden, und endlich die Art, wie diese Lehre beurtheilt wird, geistig nennt [3]).

---

1) Verbum caro factum est. Ioan. 1, 14. Omnis caro foenum, et omnis gloria eius flos foeni. Is. 40, 6. Caro et sanguis non revelavit tibi. Mth. 16, 17.

2) Siehe besonders das ganze achte Hauptstück des Römerbriefes. — Ferner: Et statim Spiritus expulit eum in desertum. cf. Luc. 4, 2. 14. Mth. 4, 1. Marc. 1, 12. — Dixit autem Spiritus Philippo. Act. 8, 29. cf. 10, 19. 11, 12. Qui habet aurem, audiat, quid Spiritus dicat Ecclesiis. Apoc. 2, 11. Vidi Spiritum descendentem. Ioan. 1, 32. Quod natum est ex Spiritu, spiritus est. Spiritus ubi vult, spirat. Ioan. 3. — Spiritus est, qui vivificat, caro autem non prodest quidquam: verba, quae ego locutus sum vobis spiritus et vita sunt. Ioan. 6, 64. — Fui in spiritu in Dominica die. Apoc. 1, 10. — Venit in spiritu in templum. Luc. 2, 27. — David in spiritu vocat eum Dominum. Mth. 22, 43. Vergleiche überdies 1. Cor. 12, 4. 14, 2. — 2. Cor. 3, 6. 8. — Gal. 3, 3. 5. 14. — Phil. 1, 19. 2, 1. 3, 3. — 1. Thess, 5, 19. — 1. Ioan. 5, 16. — 1. Tim. 3, 16.

3) Ἀνθρωπος πνευματικος, πνευματικοις πνευματικα συγκρινοντες, πνευματικως ανακρινεται.

Dieser Sprachgebrauch ist auch unter den hh. Vätern allgemein geworden. Sie verstehen unter dem Geiste, oder dem Geistigen jenes Höhere, das in uns vom heiligen Geiste gewirkt wird, und wodurch wir mit Gott in eine geheimnißvolle Verbindung treten. Sie fassen es nicht bloß als Gegensatz des Sündhaften, sondern auch als Gegensatz alles rein Menschlichen oder Natürlichen auf. Gleichwie also der Apostel im Vorhergehenden die Lehre des Evangeliums als eine durchaus göttliche, nicht bloß dem Irrthum des in Laster versunkenen Menschen, sondern überhaupt jeglicher Weisheit, die der Mensch aus sich haben kann, entgegenstellte: so vergleicht er auch hier den Menschen, der den Geist Gottes empfangen hat, nicht gerade mit dem verdorbenen Menschen, sondern mit dem, welcher nur die seiner Seele natürlichen oder eigenen Gaben besitzt. Die Vulgata konnte das griechische ἄνθρωπος ψυχικός durch animalis homo wiedergeben; weil auch das lateinische animalis nichts Verächtliches ausdrückt, und ebenso wohl vom Menschen, ja vom Engel, als vom Thiere gebraucht wird. Wenn aber nun die meisten unserer Bibeln „der thierische Mensch" übersetzen, so sind sie dadurch dem ursprünglichen Texte nicht treu geblieben; und wir haben geglaubt, richtiger mit Allioli „der natürliche Mensch" zu sagen.

44. Es ist aus dem Gesagten leicht zu erkennen, mit welchem Unrecht man sich zuweilen auf diese Ausdrucksweise der Schrift und Väter zu Gunsten einer sehr irrthümlichen Ansicht beruft, die man in unsern Tagen über den Unterschied zwischen Geist und Seele zu verbreiten sucht. Nach dieser Ansicht wäre der Geist des Menschen als eine andere edlere Substanz von der Seele verschieden; sei es nun, daß man mit den Neuplatonikern die Seele selbst wieder als eine besondere Substanz vom Leibe unterscheide, und so drei Substanzen im Menschen annehme; sei es, daß man mit Günther die Seele wie den Leib als ein Erzeugniß der allgemeinen Natursubstanz auffasse. Wenn die hh. Väter den Geist von der Seele unterscheiden, so verstehen sie darunter, wie oben gesagt wurde, entweder den göttlichen Geist, der im Menschen wohnt, oder die Gnade der Heiligung, die er im Menschen wirkt: keineswegs aber eine Substanz, die zur Natur oder zum Wesen des Menschen gehöre. Hören wir vor allen den h. Irenäus, der sich hierüber ausführlich er-

klärt: denn gerade bei ihm hat man die Trichotomie der Platoniker finden wollen. Von der Schöpfung des Menschen redend, sagt er mit Hinweisung auf die Stelle des Apostels, die uns hier beschäftigt, vollkommen sei der Mensch dadurch, daß sich mit seiner Seele der Geist Gottes vereinige, ihr seine Gaben mittheile und dadurch geistig d. h. sich ähnlich mache. Wenn aber der Seele der Geist fehle, so sei der Mensch ψυχικος und unvollkommen; indem er zwar das Bild Gottes in sich trage, aber die Aehnlichkeit durch den Geist noch nicht erhalten habe. Damit also der Mensch vollkommen sei, müssen diese drei: Leib, Seele und Geist in ihm vereinigt sein. — Es werden also in dieser ganzen Stelle Seele und Geist im Menschen allerdings unterschieden: aber der Geist doch wahrlich nicht als etwas zum menschlichen Wesen Gehörendes, sondern als ein vom Menschen verschiedenes Prinzip, nämlich als der Geist Gottes bezeichnet, der sich mit dem Menschen vereinigt, um ihn zu vervollkommnen. Der Geist ist dadurch im Menschen, daß „die Seele den Geist des Vaters empfängt;" und die Gläubigen werden darum geistig genannt, weil sie des Geistes theilhaftig sind, weil der Geist in ihnen ausgegossen ist. Endlich aber sagt Irenäus auf eine andere bekannte Schriftstelle (1. Theß. 5, 23) hinweisend, der Apostel nenne Diejenigen vollkommen, welche jene drei: Geist, Seele und Leib ohne Klage bewahren, und folgert: „Vollkommen also sind, die den Geist Gottes bleibend in sich haben, und ihre Seelen und Leiber ohne Klage durch Glaube an Gott und Treue gegen den Nächsten bewahren" [1]). Hier bleibt es doch gewiß nicht zweifelhaft,

1) Perfectus homo commixtio et adunitio est animae assumentis Spiritum Patris, et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei. Propter quod et Apostolus ait: Sapientiam loquimur inter perfectos; perfectos dicens eos, qui perceperunt Spiritum Dei et omnibus linguis loquuntur .... quos et spirituales Apostolus vocat, secundum participationem Spiritus existentes spirituales .... Cum Spiritus commixtus animae unitur plasmati; propter effusionem Spiritus spiritualis et perfectus homo factus est: et hic est, qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. Si autem defuerit animae Spiritus, animalis est vere, qui est talis, et carnalis derelictus imperfectus erit, imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem autem non assu-

was wir dem h. Irenäus zufolge, unter dem von der Seele verschiedenem Geiste zu verstehen haben [1]).

45. Zu demselben Ende bemerke man aber auch noch, daß der h. Irenäus oben sagte, damit der Mensch nicht bloß das Bild Gottes sei, sondern auch Aehnlichkeit mit ihm habe, müsse seine Seele den Geist empfangen. Denn wir werden später als Lehre vieler hh. Väter erkennen, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde erschuf, indem er seine Seele mit Vernunft und freiem Willen begabte; daß er ihm aber Aehnlichkeit mit sich verlieh, indem er ihm die Gnade des h. Geistes, die ursprüngliche Gerechtigkeit, schenkte. Obschon nämlich jedes nicht ganz verfehlte Bild einige Aehnlichkeit mit dem Gegenstande hat; so pflegen wir doch nur das sehr entsprechende Bild ein ähnliches zu nennen. Wenn es nun aber die Gabe der Heiligkeit ist, durch welche der Geist die Seele vervollkommnet; so ist klar, daß unter Geist nicht ein Theil unserer Natur verstanden werden kann. Denn einen solchen kann der Mensch nicht verlieren, ohne aufzuhören, Mensch zu sein.

---

mens per Spiritum .... Et propter hoc Apostolus seipsum exponens explanavit perfectam et spiritualem salutem hominis in prima ad Thessalon. (5, 23) dicens: Deus autem pacis sanctificet vos perfectos, ut integer vester spiritus et anima et corpus sine querela in adventu Domini nostri Iesu Christi servetur. Et quam utique causam habebat his tribus i. e. animae et corpori et spiritui integram et perfectam perseverationem precari in adventu Domini, nisi redintegrationem et adunitionem trium unam et eandem ipsorum sciebat salutem? Propter quod et perfectos ait eos, qui tria sine querela exhibent Domino. Perfecti igitur, qui et Spiritum in se perseverantem habuerint Dei, et animas et corpora sine querela servaverint, i. e. illam quae ad Deum est fidem servantes, et eam, quae ad proximum est custodientes. Adv. Haeret. l. 5, c. 6.

1) Wenn andere in der Stelle des Briefes an die Thessalonicher unter dem Worte Geist die höheren Fähigkeiten der Seele verstehen; so ist es nicht unsere Absicht, ihnen hierin zu widersprechen. Wir wollten nur zeigen, was der h. Irenäus und andere hh. Väter unter Geist verstehen, wenn sie ihn als etwas von der Seele Verschiedenes auffassen. Daß aber der h. Irenäus auch die erwähnte Stelle des Apostels auf jene seine Weise erklärt, ist ein neuer Beweis, wie weit er von dem Irrthum, den man bei ihm finden will, entfernt war.

So wenig jedoch die eben betrachtete Sprache der Schrift und Väter die verkehrte Ansicht gewisser Philosophen von der menschlichen Natur begünstigt; so nachdrücklich wird durch sie bestätigt, was wir vom Uebernatürlichen sagen, daß nämlich, was Gott durch seine Gnade in uns wirkt, nicht bloß eine Entwickelung oder Wiederherstellung der natürlichen Fähigkeiten unserer Seele, sondern das Element eines höheren, nicht sowohl menschlichen als göttlichen Lebens ist.

46. Indeß haben wir dies für jetzt zunächst aus der übernatürlichen Erkenntniß zu erhärten. Vergleichen wir also, um in dieser Beweisführung fortzufahren, mit den oben erwogenen Worten des Apostels einige gewichtvolle Aussprüche des Herrn. Derselbe preis't Gott den Vater, daß er die von ihm verkündigte Wahrheit vor den Weisen und Klugen verborgen, den Kleinen aber geoffenbart habe[1]). Obgleich hier unter den Weisen und Klugen ohne Zweifel die Stolzen, und unter den Kleinen die Demüthigen verstanden werden; so kann man doch daraus nicht schließen, daß nur der Stolz den Menschen hindere, jene Wahrheit durch seine eigene Erkenntnißkraft zu erforschen. Denn es folgt sogleich: „Niemand kennt den Sohn, als der Vater, und auch den Vater kennt Niemand, als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will"[2]). Es ist also auch hier von einer Erkenntniß der göttlichen Dinge die Rede, die dem Menschen ohne göttliche Offenbarung durchaus unerreichbar ist, und das deßhalb, weil sie Gott allein eigen und natürlich ist. Und auch hier werden uns gerade diese Wahrheiten als der eigentliche Inhalt der Lehre Jesu bezeichnet. Denn der Heiland redet an dieser ganzen Stelle von der Aufnahme, die sein Wort unter den Juden gefunden: versteht also unter dem, was den Kleinen geoffenbart worden, nicht eine einzelne Wahrheit, die er verkündigt habe, sondern seine Predigt überhaupt, das Evangelium. Die De-

---

1) Confiteor tibi Pater, Domine coeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis. Mtth. 11, 25.

2) Omnia mihi tradita sunt a Patre meo. Et nemo novit Filium, nisi Pater: neque Patrem quis novit, nisi Filius et cui Filius voluerit revelare.

muth aber ist wohl die Bedingung, der Wohlthat jener göttlichen Offenbarung theilhaftig zu werden, aber nicht das Mittel, die Lehre Jesu aus eigenen Kräften zu finden oder zu verstehen. — Ganz in demselben Sinne giebt auch der h. Johannes den Grund, weßhalb uns nur durch Jesus Christus Gnade und Wahrheit zu Theile geworden, mit den Worten an: „Niemand hat je Gott gesehen; der eingeborne Sohn, der im Schooße des Vaters ist, der hat es uns erzählt"[1]). Wie also der Apostel betheuerte, daß nur der Geist, der die Tiefen Gottes durchforscht; so sagt hier der Evangelist, daß nur der Sohn, der im Schooße des Vaters ist, uns offenbaren konnte, was Gott für uns gethan, und was er in Christus uns geschenkt hat. Was aber nur die göttlichen Personen, weil sie das Innerste Gottes durchschauen, wissen und aussprechen können; das ist, ich wiederhole es, nicht nur über des Menschen, sondern auch über der Engel natürliche Erkenntnißkraft erhaben.

47. Um diese Lehre des göttlichen Wortes immer besser aufzufassen, vergleichen wir nun noch die hier angeführten Schriftstellen mit jenen, welche wir im vorhergehenden Abschnitte betrachteten. Dort war die Rede von einer Kenntniß Gottes, die vor allen Menschen offen da liege, und welche daher auch die Heiden besaßen: hier ist von göttlichen Dingen die Rede, welche keiner der Weisen dieser Welt je erkannt habe, noch erkennen konnte. Jene Erkenntniß war den Menschen dadurch gegeben, daß Gottes ewige Kraft und Majestät in den geschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar geworden: diese ist nur möglich, weil der Geist, der die Tiefen der Gottheit durchforscht, und der Sohn, der im Schooße des Vaters ruhet, zu uns geredet, und uns das Geheimniß Gottes enthüllt haben. Um zu jener Erkenntniß zu gelangen, genügt es, aus der Schönheit und Macht der Geschöpfe auf die Herrlichkeit und Größe des Schöpfers zu schließen, und höchst thöricht sind alle Abgötterer, weil sie es nicht thuen: aber diese Erkenntniß wird keinem zu Theil, als der mit Demuth das Zeugniß aufnimmt, das der Sohn Gottes ablegt. Dort endlich sagte uns der

1) Deum nemo vidit unquam: Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. Joan. 1, 18.

Apostel, daß die Heiden, auch die schon tief gesunkenen, das Gute und Böse unterscheiden, weil ihnen das Gesetz Gottes in's Herz geschrieben ist; hier redet er von einer Weisheit des Lebens, welche auch die Fürsten der Weltweisheit für Thorheit halten, und welche nur jenen verständlich wird, die den Geist Gottes empfangen haben. — Kann man also läugnen, daß die Lehre von einer doppelten, d. h. natürlichen und übernatürlichen Erkenntniß der göttlichen Dinge in der Offenbarung gegründet ist? Natürlich ist nach der oft wiederholten Erklärung die Erkenntniß, für welche Gott die Fähigkeit in den Geist selber gelegt hat, und zu deren Erlangung wir nur der gewöhnlichen Mitwirkung Gottes bedürfen; übernatürlich jene, deren Ursache in Gott verborgen ist, und welche daher auch nur durch ein außerordentliches Einwirken Gottes in uns entstehen kann. War es aber nicht gerade dieses, was uns die h. Schrift von der doppelten Erkenntniß Gottes lehrte?

48. Ist nun demzufolge durch das Gesagte erwiesen, daß uns durch die Religion Jesu Christi eine übernatürliche Erkenntniß geschenkt worden; so müssen wir schließen, daß durch diese Religion auch eine übernatürliche Ordnung der Dinge besteht. Unter Ordnung der Dinge wird das Verhältniß des Menschen und der Welt zu Gott verstanden: sie begreift also nicht nur die Erkenntniß, sondern alle Güter des Menschen in sich; die Mittel und Wege, wie er zu Gott, dem höchsten Gute alles Geschaffenen gelangt, und die Art und Weise selbst, in welcher er ihn besitzend glückselig wird. Die natürliche Ordnung wäre also der Inbegriff der Beziehungen, welche der Mensch und die Welt zu Gott in Folge ihrer Natur haben, und welche daher mit der Schöpfung auch nothwendig vorhanden sind. Eine übernatürliche Ordnung aber entsteht, wenn Gott den Menschen in ein höheres Verhältniß zu sich erhebt, als jenes in der vernünftigen Natur gegründete ist. Daß nun aber jenes Verhältniß, in welches Gott zu uns in seinem Sohne getreten ist, ein solches höheres und übernatürliches sei; dies wird, sagen wir, mit Recht schon daraus allein geschlossen, weil dasselbe nur auf übernatürliche Weise erkannt werden kann. Die natürliche Bestimmung des Menschen und die ihr entsprechenden Güter müssen auch aus seiner Natur, ihren Eigenschaften, Trieben, Kräften, Anlagen erkannt werden können. Hätte uns also Gott in

seinem Sohne nicht zu Höherem berufen; so würde es genügen, die Natur des Menschen zu durchforschen, und jener Beruf also auch von uns wenigstens einigermaßen, von den reinen Geistern aber gewiß vollkommen erkannt werden können. Nun aber sagte der Apostel, um zu wissen, was Gott uns bereitet habe, müsse man die Tiefen Gottes durchforschen, und zwar jene Tiefen, die nur dem Geiste und dem Sohne bekannt sind. — Ferner muß der Mensch für das ihm natürliche Verhältniß zu seinem Schöpfer auch die Anlage und Fähigkeit in sich haben; die erste und nothwendigste Befähigung aber ist die Erkenntniß dieses Verhältnisses. Denn wie Gott die übrigen Geschöpfe durch die Triebe, welchen sie nothwendig gehorchen, zu dem, wozu sie bestimmt werden, führt; also leitet er die vernünftigen, die zu ihrer Bestimmung durch freie Thätigkeit gelangen sollen, durch das Licht der Erkenntniß und die Neigungen des Herzens. Ist es also dem Geiste, und zwar jedem, auch dem unschuldigsten und vollkommensten, durchaus unmöglich, das Verhältniß, in welches er durch Jesus Christus zu Gott treten soll, auch nur zu ahnen; so muß auch dasselbe über seine natürliche Bestimmung erhaben sein.

II.

Dieselbe Wahrheit wird uns durch die Ueberlieferung der Väter verkündigt.

49. Mehrere der hh. Väter, welche wir oben über die Erkenntniß Gottes aus seinen Werken vernahmen, fügten hinzu, daß es außer dieser Erkenntniß eine andere gebe, welche uns durch die Offenbarung zu Theil geworden sei. Aber lehrten sie auch, daß diese ohne die Offenbarung gar nicht möglich wäre? Auf eine gewisse Weise war auch dies schon in ihren Worten enthalten. Nachdem der h. Hieronymus gesagt hatte, man könne Gott den Schöpfer aus dieser sichtbaren Welt erkennen; setzte er sogleich hinzu, Gott der Erlöser aber könne nur durch die Predigt des Evangeliums erkannt werden [1]. Der h. Johannes von Da-

1) Christi autem nativitas, crux, mors, resurrectio nisi ex auditu sciri non potest. In ep. ad Gal. 3, 2.

maskus giebt an der oben angeführten Stelle eine kurze Uebersicht dessen, was uns die Offenbarung über Gott und die Werke Gottes lehre; dann aber schließt er mit der Bemerkung: auf manche Frage, die man namentlich über die Geheimnisse der h Dreifaltigkeit und der Menschwerdung stellen könne, vermöchten wir nicht zu antworten; weil es unmöglich sei, darüber mehr zu wissen, als es Gott gefallen habe, im alten oder neuen Bunde zu offenbaren [1]). Worüber aber der Mensch sich ohne die Offenbarung keine neuen Erkenntnisse erwerben kann, das muß außer der Sphäre der ihm eigenen Erkenntnißkraft liegen.

Wir könnten nun statt diesen Zeugnissen viele andere beizufügen, auf die zweite arausicanische Synode verweisen. Denn es wird in derselben als häretische Meinung verworfen, daß einige Menschen aus eigener natürlicher Kraft das Geheimniß des Heiles ohne Offenbarung erkennen könnten; und die Väter des Conziliums führen unter andern als Beweis für die katholische Lehre die Worte des Herrn an: „Nicht Fleisch und Blut hat es dir geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist.“ — Allein die Synode redet an dieser Stelle, die wir bei anderer Gelegenheit vollständig mittheilen werden, von den Kräften der Natur, die dem Menschen nach dem Falle geblieben sind. Es würde also diese Entscheidung zwar genügen, wenn wir hier die Nothwendigkeit der Offenbarung nur in dem Sinne, in welchem man sie gewöhnlich behauptet, zu beweisen hätten: unserm Zwecke aber genügt sie nicht. Denn, wie schon gesagt wurde, auch jene Ordnung der Dinge, welche über die Natur des Menschen nicht erhaben wäre, könnte doch der Vernunft des gefallenen Menschen wenigstens zum großen Theil unerkennbar geworden sein. Wir aber haben darzuthun, daß uns eine Ordnung der Dinge geoffenbart ist, von deren Dasein der Mensch darum nichts wissen kann, weil sie ein in Gott allein verborgenes Geheimniß ist. Sehen wir also, ob wir in der Ueberlieferung eben die Lehre wiederfinden, die wir oben in den Worten des Apostels fanden:

1) *Οὐ δύνατον οὖν τι παρὰ τὰ θειωδῶς ὑπὸ τῶν θείων λογίων τῆςτε παλαιᾶς καὶ καινῆς διαθήκης ἡμῖν ἐκπεφασμένα, εἰ εἰρημένα καὶ πεφανερωμένα, εἰπεῖν τι περὶ Θεοῦ ἢ ὅλως ἐννοῆσαι.* De fide orth. l. 1. c. 2.

denn so wird es uns immer gewisser werden, daß wir diese richtig aufgefaßt haben.

50. Und eben deßhalb wollen wir zuerst den h. Chrysostomus über jene Worte des Apostels, mit denen wir uns vornehmlich beschäftigt haben, vernehmen. Er fragt, weßhalb Paulus die Lehre des Evangeliums ein Geheimniß nenne, da sie ja nach Christi Gebot von den Dächern verkündigt werde. „Darum, antwortet er, (mit Beziehung auf eine Stelle des Epheserbriefes, von der sogleich ein Mehreres) weil, was sie enthalte, bevor es geschah und in der Kirche Gottes auf Erden geprebigt wurde, auch den Engeln und Erzengeln und jeglicher geschaffenen Gewalt verborgen war. — Ferner auch darum, weil wir nicht das, was wir sehen, glauben, sondern anderes sehen, und anderes glauben. Man kann Christi Tod, Erniedrigung und Auferstehung wissen, ohne was Gott durch sie gewirkt habe, zu verstehen; und man kann das Bad der Taufe sehen, ohne die Wiedergeburt aus dem h. Geiste zu kennen. Aber eben deßhalb, fährt der Heilige fort, ist das Evangelium, wie der Apostel anderwärts (2. Kor. 4, 3.) sagt, auch wenn es verkündigt wird, noch Geheimniß; weil es nämlich von vielen, die nur ihrer Vernunft folgen, und darum ψυχικοι sind, nicht verstanden wird. Endlich aber bleibt es auch jenen, die vom h. Geiste erleuchtet werden, Geheimniß, weil ihr Erkennen in diesem Leben immer Stückwerk ist." — Der Grundgedanke des h. Lehrers ist also, das Evangelium sei Geheimniß, weil es von was immer für einem Geschöpfe nur dann, und nur insofern erkannt werde, als Gott es verkündigen lasse, und das Verständniß des Verkündigten möglich mache; also weil es ohne äußere Offenbarung und innere Erleuchtung ganz und gar nicht erkennbar sei. —

Dieser Gedanke wird aber durch alles Folgende mehr und mehr erläutert. Bei den Worten: „Kein Ohr hat es gehört," — fragt Chrysostomus, ob es denn auch die Propheten nicht gehört. Sie haben es ja vorhergesagt. „Freilich hörten sie es: aber das Ohr des Propheten war nicht das Ohr des Menschen, nicht als Menschen hörten sie es, sondern als Propheten. Weßhalb auch der Prophet (Js. 50, 4.) spricht: Er hat mir ein Ohr zu hören beigegeben, auf die Beigabe, die er vom

Geiste hatte, hinweisend. Daraus ist offenbar, daß es, bevor es gehört wurde, in keines Menschen Herz kam. Denn nachdem ihnen der Geist gegeben war, war das Herz des Propheten kein menschliches, sondern ein geistiges Herz." —[1])

Nun vergleicht der Heilige die menschliche Weisheit mit der göttlichen. „Diese hat uns gelehrt, was auch die Engel nicht wußten, und so Großes enthüllt, daß wir, um es zu lernen, den Geist, der die Geheimnisse Gottes weiß, zum Lehrmeister haben mußten. Jene Weisheit aber, die draußen ist (so bezeichnet Chrysostomus die Philosophie), wurde gleich einer verächtlichen Magd nicht hineingelassen, die Geheimnisse des Herrn zu schauen[2]). Zwar, fährt der Heilige fort, sei auch sie eine Gabe Gottes, und die Heiden hätten durch sie Gott aus seinen Geschöpfen, und manche weise Sittenlehren erkannt. Aber der Mensch mißbrauche sie, indem er zu viel auf sie vertraue, und durch sie allein lernen wolle. Dies sei der Fehler derer, welche Paulus *ψυχικοι* nenne. Gott habe uns die Vernunft gegeben, damit sie lerne und von ihm Hülfe erhalte, und nicht damit sie sich selbst genüge. „So wenig die Augen des Leibes sehen können, was im Himmel ist, so wenig kann die Seele allein" (nach unserer Ausdrucksweise, die sich selbst überlassene Vernunft) „was des Geistes ist, erkennen. Es scheint ihr Thorheit, weil ihre Augen seine Größe nicht erreichen. Was hier" (in der

---

1) *Τί οὖν, οἱ προφῆται οὐκ ἤκουσαν; ἤκουσαν μὲν, ἀλλ' οὐκ ἦν ἀνθρώπου οὖς τὸ οὖς τὸ προφητικόν. οὐ γὰρ ὡς ἄνθρωποι ἤκουσαν, ἀλλ' ὡς προφῆται. διό φησι· προσέθηκέ μοι ὠτίον ἀκούειν, τὴν προσθήκην τὴν ἀπὸ τοῦ πνεύματος λέγων. ὅθεν δῆλον, ὅτι πρὶν ἢ ἀκούσαι οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη. μετὰ γὰρ τὴν τοῦ πνεύματος δόσιν οὐκ ἦν καρδία ἀνθρώπου, ἀλλὰ καρδιὰ πνευματικὴ ἡ τῶν προφήτων.*

In ap. ad Cor. I. hom. VII.

2) *Ὁ Θεὸς ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ· οὐ διὰ τῆς ἔξωθεν σοφίας. αὕτη γὰρ, καθάπερ τις θεραπαινὶς ἠτιμωμένη, οὐκ ἀφείθη ἔνδον, εἰςελθεῖν καὶ παρακύψαι εἰς τὰ δεσποτικὰ μυστήρια. Ὁρᾷς ὅσον τὸ μέσον τῆς σοφίας ταύτης κἀκείνης; ἅπερ ἄγγελοι οὐκ ἔγνωσαν, ταῦτα ἡμᾶς ἐπαίδευσεν αὕτη. ἡ δὲ ἔξωθεν τοὐναντίον ἐποίησεν· οὐ μόνον οὐκ ἐπαίδευσεν, ἀλλὰ καὶ ἐκώλυσε καὶ διετείχισε καὶ μετὰ τὸ γενέσθαι ἐπεσκίαζε..... εἶτα δεικνὺς τὸ μέγεθός φησι· ὅτι εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τὸ ἐπιστάμενον τὰ ἀπόῤῥητα τοῦ Θεοῦ ἀπεκάλυψε, οὐκ ἂν ἐμάθομεν.* Jbid.

Heilslehre) „gesagt wird, fordert Glauben, und kann durch Vernunftgründe nicht erfaßt werden: denn seine Größe ist gar weit über unsern geringen Verstand erhaben [1]).

So hat also Chrysostomus in dieser Stelle des Apostels eben das gelesen, was wir oben bemüht waren, darin nachzuweisen: es ist uns eine Ordnung der Dinge geoffenbart, welche über alle natürliche Erkenntniß so erhaben ist, daß kein geschaffener Geist sie anders, als durch Gottes Offenbarung erkennen kann. Aber auch der h. Johannes von Damaskus hat den Apostel ebenso verstanden. Denn er wiederholt [2]) zu ihrer Erklärung alles, was wir so eben vom h. Chrysostomus gehört haben, und wiederholt es meistens mit denselben Worten. Wenn er also oben sagte, wir könnten über die Geheimnisse unseres Glaubens nichts wissen, als was die Offenbarung des neuen und alten Bundes enthalte; so sehen wir nun, daß er damit allerdings sagen wollte, es sei überhaupt nur durch die Offenbarung möglich, davon zu wissen.

51. Jenen Gedanken aber, den diese hh. Lehrer aussprechen, daß wir, um die Wahrheiten des Evangeliums kennen zu lernen, Gott selbst zum Lehrmeister haben müßten, begegnet man auch bei anderen Vätern: „Das Geheimniß des Himmels," sagt der h. Ambrosius [3]), „lehre mich Gott, der es schuf, nicht der Mensch, der nicht einmal sich selbst erkannt hat. Wem sollte ich in dem, was Gottes ist, mehr als Gott glauben?" Doch nicht bloß dem Menschen, auch dem Engel ist dies Geheimniß Geheimniß. „Mir," sagt derselbe h. Lehrer, von der ewigen Zeugung des Wortes redend, „mir ist es unmöglich, das Geheimniß dieser Zeugung zu wissen: mein Geist erliegt, mein Mund verstummt,

---

1) *Ὥςπερ γὰρ τοῖς ὀφθαλμοῖς τούτοις οὐδεὶς ἂν τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καταμάθοι· οὕτως οὐδὲ ψυχὴ μόνη τὰ τοῦ πνεύματος....... ὅτι πίστεως δεῖται τὰ λεγόμενα, καὶ λόγοις αὐτὰ καταλαβεῖν οὐκ ἔνι. παραβαίνει γὰρ αὐτῶν τὸ μέγεθος ἐκ πολλοῦ τοῦ περιόντος τῆς ἡμετέρας διανοίας τὴν εὐτέλειαν.* Ibid.

2) In Comment. ad I. Cor. . 2.

3) Coeli mysterium doceat me Deus ipse, qui condidit, non homo, qui se ipsum ignoravit. Cui magis de Deo, quam Deo credam. Epist. I. 2. ep. 12. ad Valent.

nicht nur mein, sondern auch der Engel. Ueber die Mächte, über die Engel, über Cherubim, über Seraphim, über allen Sinn ist sie erhaben; denn es steht geschrieben: Der Friede Christi ist über allen Sinn erhaben. Wenn der Friede über allen Sinn erhaben ist, wie sollte denn diese so große Zeugung nicht über allen Sinn erhaben sein?"[1]) Und was hier der h. Ambrosius von der ewigen Zeugung des Wortes sagt, das gilt nach der Lehre des h. Leo des Großen auch von seiner Geburt in der Zeit, vom Geheimnisse der Menschwerdung: es übersteigt alle Fassungskraft des Menschen, und kann durch keine Rede erklärt, sondern nur mit dem Glauben festgehalten werden.[2])

Wir würden kein Ende finden, wenn wir alle die Stellen anführen wollten, in welchen die hh. Väter auf ähnliche Weise von den Geheimnissen des Glaubens, und namentlich von jenen der h. Dreifaltigkeit und Menschwerdung reden. Doch hören wir über das letztere wenigstens denjenigen, den Gott zur Vertheidigung desselben mit so großer Kraft und so großem Lichte ausgerüstet hatte, den h. Cyrillus von Alexandrien, auf den wir uns in dieser Lehre vom Uebernatürlichen noch oft berufen werden.

„Wahrhaftig Weisheit, jedoch keineswegs menschliche, sondern göttliche Weisheit ist das Geheimniß Christi, in verborgenen und unergründlichen Tiefen gehüllt. Darum singt der selige David: „Er setzte Finsterniß zu seinem Verstecke, rings um

---

1) Mihi quidem impossibile est, generationis scire secretum: mens deficit, vox silet, non mea tantum, sed et Angelorum. Supra potestates, supra Angelos, supra Cherubim, supra Seraphim, supra omnem sensum est; quia scriptum est: Pax autem Christi, quae est supra omnem sensum. Si pax Christi supra omnem sensum est, quemadmodum non est supra omnem sensum tanta generatio? De fide ad Grat. I. 1. c. 10.

2) Excedit quidem, dilectissimi, multumque supereminet humani eloquii facultatem divini operis magnitudo, et inde oritur difficultas fandi, unde adest ratio non tacendi. Quia in Christo Jesu, Filio Dei, non solum ad divinam essentiam, sed etiam ad humanam spectat naturam: quod dictum est per Prophetam: Generationem ejus qui enarrabit? Utramque enim substantiam in unam convenisse personam nisi fides credat, sermo non explicat. De Nativ. Domini serm. 9.

sich her zu seinem Zelte, Wasserdunkel in den Wolken der Luft." (Ps. 17, 12.) — Finsterniß, denk' ich, nennt er nichts anders, als die höchst schwierig zu erfassenden Gedanken, welche für die Augen der Seele wie in Nebel gehüllt sind. Deßhalb sagen wir, daß das Geheimniß Christi keineswegs tiefe Untersuchungen und eine die menschliche Vernunft übersteigende Forschung, sondern vielmehr einfachen und an unverfälschter Ueberlieferung festhaltenden Glauben fordert" [1]). Ein Geheimniß nun, das auch, nachdem es geoffenbart ist, für den menschlichen Geist in solches Dunkel gehüllt bleibt, muß doch wohl über die Gränzen seiner natürlichen Erkenntnißkraft hinaus liegen. Uebrigens scheint der h. Cyrillus hier, indem er das Geheimniß Christi die Weisheit Gottes, die in unerforschlichen Tiefen ruhende, nennt, an die oft erwähnte Stelle des Korintherbriefes erinnern zu wollen. Unmittelbar vorher aber hatte er eine andere Stelle des Apostels angeführt, worin die evangelische Lehre ebenfalls das von Ewigkeit in Gott verborgene Geheimniß genannt wird. Es ist dieselbe, auf welche auch der h. Chrysostomus hinwies, und sie lautet also: „Mir, dem Geringsten aller Heiligen wurde diese Gnade verliehen, unter den Heiden die unerforschlichen Reichthümer Christi zu verkünden, und alle zu erleuchten über die Veranstaltung des Geheimnisses, das von Ewigkeit in Gott, der alles erschaffen hat, verborgen war, damit den Oberherrschaften und Mächten im Himmel die mannigfaltige Weisheit Gottes durch die Kirche kund werde, dem ewigen Rathschlusse gemäß, den er in Christo Jesu unserm Herrn vollführt hat" [2]).

---

1) *Σοφία ἀληθῶς καὶ οὐκ ἀνθρωπίνη ποθὲν, θεία δὲ μᾶλλον, καὶ ἐν ἀποῤῥήτοις τισι βαθεσίτε καὶ ἀκαταληψίαις κειμένη τὸ Χριστοῦ μυστήριον. ψάλλει γὰρ ὁ μακάριος Δαβίδ· καὶ ἔθετο σκότος ἀποκρύφην αὐτοῦ, κύκλῳ αὐτοῦ ἡ σκηνὴ αὐτοῦ, σκοτεινὸν ὕδωρ ἐν νεφέλαις ἀέρων· σκότον, οἶμαι, λέγων οὐδὲν ἕτερον πλὴν ὅτι που πάντως τὴν τῶν ἐννοιῶν δυσκάτοπτον εὕρεσιν τοῖς τῆς διανοίας ὀφθαλμοῖς ἀχλύος δίκην ἐμπίπτουσαν. ταύτῃ τοι φαμὲν ζηταμάτων ἰσχνῶν καὶ περιεργίας τῆς ἐπέκεινα νοῦ δεδεῆσθαι μὲν οὐδαμῶς τὸ Χριστοῦ μυστήριον· πίστεως δέ μᾶλλον ἁπλῆς καὶ ἀκακοῦργον ἐχούσης τὴν παράδοσιν.*

Contra Nest. l. III. initio.

2) Mihi omnium Sanctorum minimo data est gratia haec, in Gentibus evangelizare investigabiles divitias Christi, et illuminare omnes, quae

52. Diese Stelle nun wollen wir uns vom h. Hieronymus erklären lassen: „Wenn die Reichthümer Christi unerforschlich sind, wie werden sie denn im Volke verkündigt? und wenn das Geheimniß von Ewigkeit in Gott verborgen ist, wie wird es denn von Paulus den Heiden kund gethan? Auf doppelte Weise kann dies unerforschlich und verborgen verstanden werden: daß die Reichthümer vorher" (gleich einem verborgenen Schatze) „unerforschlich gewesen, und nun nach des Herrn Leiden eröffnet sind; oder doch daß sie ihrer Natur nach dem Menschen unerforschlich waren, aber durch die Offenbarung Gottes bekannt geworden sind. Denn etwas anderes ist es, durch eigene Nachforschung zum Geheimnisse zu gelangen, das, wenn es gefunden ist, aufhört, unerforschlich zu sein; und etwas anderes ist es, durch eigne Anstrengung es nicht erfassen können, aber durch die Gnade Gottes erkennen; dies fährt fort, obgleich du es nun weißt und auch andern kund thust, dennoch unerforschlich zu sein, weil es dir, so viel an dir war, ehe es dir gezeigt wurde, verborgen war" [1]). Bis hieher sagte der Heilige nur, daß es uns Menschen unmöglich war, das Geheimniß der christlichen Offenbarung zu erkennen. Nun giebt es aber auch eine doppelte Auslegung des absconditi a saeculis: es könne, sagt er, heißen, das Geheimniß sei von Ewigkeit verborgen, oder, es sei allen geistigen und vernüftigen Geschöpfen verborgen gewesen,

---

sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo, qui omnia creavit; ut innotescat principatibus et potestatibus in coelestibus per Ecclesiam multiplex sapientia Dei secundum praefinitionem saeculorum, quam fecit in Christo Jesu Domino Nostro Eph. 3, 8—11.

1) Si investigabiles divitiae Christi sunt, quomodo evangelizantur in populo? Si absconditum est a saeculis mysterium in Deo, qua ratione per Paulum profertur in Gentes? Sed investigabiles et absconditum dupliciter sentiendum: quod investigabiles ante divitiae fuerint, et nunc post Domini apertae sint passionem; aut certe, quae natura sua homini investigabiles erant, hae, Deo revelante, sunt cognitae. Quia aliud est ad secretum curiositate propria pervenire, quod postquam inventum fuerit, desinit esse investigabile: aliud propria diligentia illud nequaquam posse comprehendere, sed per gratiam cognoscere Dei, quod cum scieris et ceteris quoque ostenderis nihilominus investigabile perseverat, dum tibi, quantum in te est, fuit, antequam ostenderetur, occultum. Comment. in Eph. l. II. c. 3.

weil die h. Schrift unter den Zeiten oft diejenigen, welche in denselben lebten, verstehe[1]). Daß aber jedenfalls die Engel das Geheimniß unserer Berufung nur durch göttliche Offenbarung wissen konnten, spricht der h. Lehrer bei Erklärung der gleich folgenden Worte deutlich aus. Der Apostel sagt darin, daß durch seine Predigt das Geheimniß unseres Heiles nicht nur den Menschen, sondern auch den Fürsten und Mächten des Himmels bekannt geworden sei. Wenn nun diesen, so müsse es noch vielmehr den Patriarchen und Propheten verborgen gewesen sein. In wiefern man aber dieses sagen könne, hatte er kurz vorher erklärt, und weist darauf zurück. Man könne sagte er dort, annehmen, daß sie es zwar gewußt, aber nicht aus eigener Erkenntniß, sondern durch die Offenbarung des h. Geistes; oder wenn diese Auslegung zu gesucht scheine, daß sie es im Geiste Gottes als etwas Zukünftiges vorhergesehen, aber jetzt bei der Predigt der Apostel als etwas Vollbrachtes erschaut hätten:[2]) wo dann andere Ausleger hinzufügen, daß sowohl die Engel als die Propheten das Geheimniß unserer Erlösung nur der Hauptsache, aber nicht seinem ganzen Umfange und einzelnen Theilen nach vorhergewußt. Obschon der h. Hieronymus an dieser Stelle nicht der Engel erwähnt, so müssen wir doch seine Worte auch von diesen verstehen: denn an jener ersteren, wo er von ihnen redete, wies er auf diese zurück. Man bemerke aber, daß er in jeder der beiden Erklärungen, die er giebt, die Kenntniß, welche

---

1) Potest autem mysterium a saeculis absconditum et aliter intelligi, quod ipsa illud saecula ignoraverint, hoc est, omnes spirituales et rationabiles creaturae, quae in saeculis fuerunt. Comment. in Eph. l. II. c. 3.

2) Aut respondendum est, quod caute Paulus signanterque testatus sit, filiis hominum ignotum fuisse mysterium, non filiis Dei, ad quos loquitur: Ego dixi, dii estis, et filii excelsi omnes. Quod scilicet hi, qui spiritum adoptionis acceperint, de quibus Patriarchae et Prophetae fuerint, Dei scierint sacramentum. Aut si hoc non recipitur et nimium violentum et coactum videtur, illud sermo transibit, ut dicat, non definite et generaliter dixisse Paulum aliis generationibus ignotum fuisse omnino Domini sacramentum; sed sic, quomodo nunc revelatum est Sanctis ejus et Apostolis, nescisse Patriarchas et Prophetas. Aliud est enim in spiritu ventura cognoscere, aliud ea cernere opere completa. Ibid. ad v. 5.

die Propheten und Engeln hatten, der Offenbarung des göttlichen Geistes zuschreibt.

53. So wird uns also die Wahrheit, von der wir reden, auch durch die Väter und Lehrer der Kirche überliefert: die Erkenntniß von der christlichen Heilsordnung ist eine rein übernatürliche, nur durch göttliche Offenbarung mögliche. — Es ist nicht unsere Absicht, hier von der natürlichen und übernatürlichen Erkenntniß überhaupt zu handeln. Wie wir oben sahen, daß es vor dem Glauben ein von ihm unabhängiges Wissen giebt; so geht aus dem hier Gesagten hervor, daß es auch ein aus dem Glauben entstehendes Wissen giebt. Wie weit sich nun dieses erstrecke, und welches überhaupt das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen sei, werden wir im zweiten Theile dieses Werkes untersuchen[1]). Für jetzt genügt es uns, gefunden zu haben, daß uns eine Ordnung der Dinge geoffenbart ist, wovon ohne Offenbarung kein geschaffener Geist wissen könnte. Denn was folgt daraus? die große Wahrheit, die wir zu begründen haben, daß diese Ordnung der Dinge nicht in der Natur der Geschöpfe und ihrem natürlichen Verhältnisse zum Schöpfer sondern nur in Gottes freiem Willen ihren Grund hat. Wäre es anders, hätte die erste Berufung des Menschen zu dem, was Christus schenkt; und hätte ebenso die Erlösung des Menschen, nachdem er gefallen, in seinem natürlichen Verhältnisse zu Gott ihren Grund: so könnte auch aus diesem jene erste Berufung und in Voraussetzung seines Falles unsere Erlösung erkannt werden; wenigstens einigermaßen, und wenn auch nicht von uns, wenigstens von vollkommneren Geistern. Aber wie Gott nicht schuf, weil er mußte, sondern weil er wollte; und nicht so schuf, wie er schuf, weil er mußte, sondern weil er wollte: so hat er auch den Menschen und Engel zu dem, wozu er ihn berief, nicht berufen, weil er mußte, sondern weil er wollte; und hat den gefallenen Menschen nicht aufgerichtet, weil er mußte, sondern weil er wollte. Darum, weil weder in Voraussetzung der Schöpfung die Berufung, noch in Voraussetzung des Falles die Erlösung aus anderm Grunde nothwendig

---

1) Man sehe insbesondere in der vierten Abhandlung das erste, und in der fünften das vierte Hauptstück, in welchem auch (n. 432 ff.) die obigen Beweise theils weiter ausgeführt theils durch andere verstärkt werden.

war, als weil Gott sie nach freier Wahl von Ewigkeit beschlossen hatte; darum ist sie das Geheimniß, das nur der Sohn der im Schooße des Vaters ist, erzählen, und der Geist, der die Tiefen der göttlichen Rathschlüsse durchforscht, offenbaren konnte. Dies ist die Wahrheit, die große Wahrheit, sagte ich, die wir zu begründen haben. Denn nur durch sie werden die Irrthümer Luthers und Calvins so erstickt, daß sie in jansenistischen Meinungen nicht wieder aufkeimen können; nur sie offenbart uns die ganze Schwäche einer Theologie, wie wir sie in Hermes und Hirscher's Schriften finden; nur sie auch enthüllt uns die traurige Verirrung jener Philosophie, die sich in unsern Tagen als speculative Theologie geltend machen will; — wir meinen insbesondere die Güntherische. Darum werden wir uns mit dieser Wahrheit noch viel beschäftigen, und ihre Begründung und Beleuchtung in allen folgenden Untersuchungen dieses Bandes fortsetzen.

54. Wenn wir sie aber auch schon durch das allein, was wir bis jetzt von dem in Gott verborgenen Geheimnisse sagten, begründet glauben; so dürfen wir hiefür uns auf den großen Augustin berufen. Er redet von der Erschaffung Eva's, die er als ein Vorbild der Erschaffung der Menschheit Jesu Christi betrachtet. Wie in jener das Weib aus dem Manne, so wurde in dieser der Mann aus dem Weibe durch die Allmacht des Schöpfers gebildet. Nun stellt er die Frage, ob in den Werken der Schöpfung, die schon vollendet waren, ein Grund vorhanden gewesen, daß das Weib aus der Seite des Mannes gebildet werden mußte; oder ob in ihnen nur ein Grund war, weßhalb es so geschehen konnte; so daß der Grund, weßhalb es geschehen mußte, nicht in den erschaffenen Werken schon enthalten, sondern in Gott verborgen war[1]). Und zur Beantwortung dieser Frage spricht er also:

„Dieser ganze gewöhnliche Lauf der Natur hat seine natürlichen Gesetze, denen zufolge auch der Lebensgeist, der Geschöpf ist,

---

1) Utrum iam illa ratio, quam mundi primis operibus concreavit atque concrevit Deus, id habebat, ut secundum eam iam necesse esset, ex viri latere feminam fieri; an hoc tantum habebat; ut fieri posset; ut autem ita fieri necesse esset, non ibi iam conditum, sed in Deo erat absconditum. Gen. ad. litt. l. 9. c. 17.

ein gewisses begränztes Begehren hat, über das selbst der böse Wille nicht hinaus kann. Und die Elemente der Körperwelt haben ihre bestimmte Kraft und Beschaffenheit, wovon abhängt, was ein jedes vermag, was es nicht vermag, was aus ihm werden könne, und was nicht. Aus diesen Anfängen der Dinge erhält alles, was entsteht, jegliches zu seiner Zeit Ursprung und Wachsthum, Ende und Aufhören nach seiner Art. Daher kommt es, daß aus dem Waizenkorn keine Bohne, noch aus der Bohne Waizen, aus dem Thiere kein Mensch, und aus dem Menschen kein Thier geboren wird. Aber über diesem natürlichen Laufe der Dinge hat des Schöpfers Macht in sich das Vermögen, aus ihnen allen etwas anderes, als was ihr Wesen wie in der Wurzel enthält, (aliud quam eorum quasi seminales rationes habent), zu machen; nur das jedoch, was er in ihnen insofern gelegt hat, daß es aus ihnen durch ihn gemacht werden könnte. Denn seine Macht ist nicht willkürlich, sondern durch die Kraft der Weisheit allmächtig: und er macht zu seiner Zeit aus jeglicher Sache das, was er vorher in ihr möglich gemacht hat. Es ist also eine andere Ordnung der Dinge, kraft welcher diese Pflanze so, und jene anders sproßt; das eine Alter gebiert, das andere nicht; der Mensch reden kann, und das Thier nicht: und dieser Ordnung Grund ist nicht bloß in Gott, sondern von ihm in die geschaffenen Dinge gelegt, und mit ihnen erschaffen (horum . . . rationes non tantum in Deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis inditae atque concreatae). Daß aber ein aus der Erde ausgeschnittenes, dürres, geglättetes Holz, ohne alle Wurzel, ohne Erde und Wasser mit einem Male Blüthe und Frucht bringe; daß ein Weib, das in der Jugend unfruchtbar war, im Alter gebäre; daß eine Eselin rede: das hat er zwar den Naturen, die er schuf, insofern verliehen, daß in ihnen auch dies möglich ist; (denn auch Er würde aus ihnen nicht machen, was Er selbst bestimmt hätte, daß es aus ihnen nicht gemacht werden könne; ist ja doch auch Er nicht mächtiger, als Er selbst): aber auf andere Weise hat er es ihnen verliehen, so nämlich, daß sie es nicht durch ihre natürliche Thätigkeit, sondern dadurch hätten, daß sie so geschaffen sind, daß ihre Natur einem mächtigeren Willen weiterhin" (als ihre Natur reicht) „gehorche."

„Von manchem also, was er thut, hält Gott die Ursachen in sich verborgen; er hat sie nicht in die geschaffenen Dinge gelegt, und setzt sie nicht in's Werk durch jene Vorsehung, womit er den Naturen der Dinge gab, daß sie seien, sondern durch jene, womit er über sie, die er schuf, wie er wollte, schaltet, wie er will. Dort ist auch die Gnade, durch welche Sünder selig werden . . . ." [1]).

„Deßhalb nannte der Apostel das Geheimniß dieser Gnade verborgen, nicht in der Welt, in der die Ursachen aller Dinge, die natürlich entstehen, verborgen sind, wie Levi in den Lenden Abrahams verborgen war, als auch er mit dem Zehnten belegt wurde; sondern in Gott, der alles erschuf [2]). Es waren somit in Gott auch die Ursachen von alle dem verborgen, was, um diese Gnade vorzubilden, nicht durch die natürliche Thätigkeit der Dinge, sondern auf wunderbare Weise geschehen ist."

55. Es unterscheidet also der h. Augustin eine doppelte Ordnung der Dinge, die natürliche, zu der alles gehört, was seine Ursache in den natürlichen Kräften und Eigenschaften der geschaffenen Dinge hat; und die übernatürliche, die alles das umfaßt, dessen Ursache in Gott allein verborgen ist. Man übersehe nicht, daß der h. Lehrer zu jener natürlichen auch das rechnet, was der Mensch nur als vernünftiges Wesen vermag: „der Mensch redet, das Thier nicht". Ferner sagte er, die Ursachen dieser Ordnung seien nicht bloß in Gott, sondern auch in den Geschöpfen; also was in ihr geschieht, wirkt Gott mit den Geschöpfen, aber durch die in ihnen liegenden Kräfte, und in Folge der ihnen eigenthümlichen Beschaffenheit. Die Ursachen dessen aber, was über dieser Ordnung liegt, sind in Gott allein. Es ist zwar in den Geschöpfen ein Grund vor-

---

1) Habet ergo Deus in seipso absconditas quorundam factorum causas, quas rebus creatis non inseruit, easque implet non illo opere providentiae, quo naturas substituit, ut sint, sed illo, quo eas administrat ut voluerit, quas, ut voluit, condidit. Ibi est et gratia, per quam salvi fiunt peccatores . . - .

2) Propterea mysterium gratiae huius Apostolus absconditum dixit, non in mundo, in quo sunt absconditae caussales rationes omnium rerum naturaliter oritarum, ... sed in Deo, qui universa creavit.

handen, weßhalb auch dies in ihnen durch die Allmacht des Schöpfers geschehen könne; aber keine Kraft, durch welche es geschehe, noch ein Grund, daß es geschehen müsse. Man bemerke, wie hier der h. Augustin gerade so wie die Theologen zwischen Fähigkeit oder Anlage und bloßer Empfänglichkeit (potentia obedientialis) unterscheidet. — Welches ist aber der in Gott verborgene Grund, welcher in den Geschöpfen das hervorbringt, wozu in ihnen durch die Schöpfung auch nicht die Keime (seminales rationes) gelegt sind? Es ist der Wille, und zwar der über seiner Schöpfung frei waltende Wille. Wie dieser der Grund war, weßhalb Gott die Dinge schuf, und sie so schuf, wie er sie schuf; so ist er auch der Grund, weßhalb er, nachdem er geschaffen, in ihnen so wirkt, wie er wirkt. — Zu dieser über alle Natur der geschaffenen Dinge erhabenen Ordnung oder Vorsehung rechnet nun der h. Lehrer zunächst die Wunder, dann aber auch die Erlösung des Menschen, das Geheimniß Christi. Wenn er nun hier nur die Gnade, welche Sünder selig macht, erwähnt; so werden wir ihn doch später, ja zum Theil auch hier noch, dasselbe von der Gnade des ersten Menschen sagen hören. Daß er aber, als er die Gnade nannte, an die ganze Heilsordnung dachte; geht sowohl aus dem letzten Satz, als auch aus dem Zusammenhang der ganzen Stelle hervor. Die Frage war, ob die Weise, wie Gott Eva erschuf, ihren Grund in den vorhergehenden Werken der Schöpfung hatte; und die Antwort ist: wenn man annehme, daß ihre Erschaffung zu den Vorbildern dessen, was Gott in Christus thun wollte, gehörte; so müsse man schließen, es sei in der ersten Schöpfung wohl ein Grund gewesen, weßhalb Gott dieses thun könne, aber der Grund weßhalb er es gethan, sei in ihm allein verborgen gewesen. Was heißt das anders, als: wenn die Erschaffung Eva's Vorbild war, so gehört sie jener Ordnung der Dinge an, welche nicht in der Beschaffenheit der Geschöpfe, sondern allein in dem Willen des Schöpfers ihren Grund hat? — Er behauptet also dieses von der ganzen Ordnung des Heils, d. h. von derjenigen, die wir als eine übernatürliche nachweisen wollen.

Der Heilige sprach aber endlich auch deutlich aus, daß diese Ordnung der Dinge deßhalb, weil ihre Ursache in Gott allein und durchaus nicht in den Geschöpfen verborgen war, nur durch Gottes

Offenbarung kund werden könne. Denn er sagte: „Darum nannte es der Apostel ein in Gott, der alles erschaffen hat, und nicht ein in der erschaffenen Welt verborgenes Geheimniß". Und er erklärt dieses auch noch auf andere Weise: indem er nämlich sagt, Adam habe, wie man aus den Worten, die er beim Anblicke Eva's sprach, abnehmen könne, das Geheimniß, dessen Vorbild die Erschaffung des Weibes war, gewußt. Darum nehme man mit Recht an, daß jener Schlaf, den Gott ihm schickte, eine Entzückung war, in der nämlich auch seine Seele, wie die Engel, deren sich Gott in dieser Ordnung der Dinge bediene, in das Heiligthum Gottes eingehend, was Gott in fernerer Zukunft vollbringen wollte, erkannt habe [1]).

Viertes Hauptstück.

Von der übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott.

56. Wir haben das in Jesu Christo gegründete Reich Gottes als eine übernatürliche Ordnung der Dinge daraus erkannt, weil es über alle natürliche Erkenntnißkraft erhaben ist. Nun könnten wir einen ähnlichen Beweis aus seinem Verhältniß zu unserem Willen führen, und zu dem Ende denselben Weg einschlagen, den wir oben befolgten. Einerseits besitzt auch der gefallene Mensch noch natürliche Kräfte und Fähigkeiten, das sittlich Gute zu erkennen und zu wollen; andererseits aber vermag kein Mensch aus eigener Kraft irgend etwas von jenem Guten zu vollbringen, wozu uns die Gnade Jesu Christi befähigt. So muß also dieses letztere einer höheren Ordnung angehören, und nicht nur über die Fähigkeiten des sündigen Menschen, sondern über alle Kräfte der menschlichen Natur erhaben

1) Ac per hoc etiam illa extasis, quam Deus immisit in Adam, ut soporatus obdormiret, recte intelligitur ad hoc immissa, ut et ipsius mens per extasin particeps fieret tanquam Angelicae curiae, et intrans in sanctuarium Dei intelligeret in novissima.

sein. Aber um die absolute Nothwendigkeit der Gnade und die Anlage zu einer natürlichen Sittlichkeit nachzuweisen, müßten wir uns in Erörterungen über die Gnade einlassen, die besser unten ihren Platz finden. Daher behalten wir es uns vor, diesen Beweis später auszuführen, und begnügen uns hier, aus der Unmöglichkeit, das Heil, das Gott uns in seinem Sohne bereitet hat, mit unsern Gedanken zu erreichen, schließen zu dürfen, daß wir auch aus eigenen Kräften zu demselben nicht gelangen können. Indeß wenden wir uns von neuem zur göttlichen Offenbarung, um über jenes höhere Verhältniß, in welches Gott zu uns durch Jesus Christus getreten ist, nähere Aufschlüsse zu finden. Denn die h. Schrift redet von demselben nicht bloß in jenen allgemeinen Ausdrücken, die wir bisher vernommen; sondern erklärt uns auch, worin es bestehe, wie Gott uns zu demselben erhebe, wie er in Folge desselben in uns wirke, worin es seine Vollendung finde. Aus alle diesem werden wir dann aber in ihm jenes andere Merkmal des Uebernatürlichen erkennen, daß es nämlich über alle Bedürfnisse, die aus unserer Natur entspringen, erhaben ist, und uns eine Würde und Glückseligkeit verleiht, auf welche kein geschaffener Geist aus sich selbst Ansprüche haben könnte.

I.

Die h. Schrift lehrt eine übernatürliche Gemeinschaft mit Gott.

57. Was immer die heiligen Bücher über jenes erhabene Verhältniß, das wir zu Gott in Jesu Christo haben sollen, lehren, hat der h. Johannes in wenigen Sätzen zusammengefaßt, da er sagte: „Sehet, welche Liebe uns der Vater erwiesen hat, daß wir Gottes Kinder heißen und sind. Darum erkennt uns die Welt nicht, weil sie ihn nicht kennt. Geliebteste, jetzt sind wir Kinder Gottes; und es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden. Wir wissen, daß wir, wenn es offenbar sein wird, ihm ähnlich sein werden: weil wir ihn sehen werden wie er ist“ [1]). — Das

1) Videte, qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nomi-

Verhältniß also, in welches wir zu Gott durch Jesus Christus versetzt werden, ist die **Kindschaft**, d. h. eine Gemeinschaft und Aehnlichkeit mit Gott, die nur dem Eingebornen des Vaters natürlich ist, uns aber durch das geheimnißvolle Wirken des Geistes Gottes der Gnade nach mitgetheilt wird. Durch sie sind wir bestimmt und berufen, einstens zur Anschauung der göttlichen Wesenheit zu gelangen die ebenfalls nur den göttlichen Personen ihrer Natur nach gebührt, uns aber durch eine unbegreifliche Wirkung der Güte und Allmacht Gottes aus Gnade zu Theil werden soll, und die alsdann unser ganzes Wesen verklären, und uns an Herrlichkeit und Seligkeit ihm ähnlich machen wird. Trachten wir diese Wahrheit ihren einzelnen Bestandtheilen nach aus andern Schriftstellen näher kennen zu lernen.

58. Es lehrt der h. Paulus, daß eben der Geist, von dem er oben sagte, daß er uns die göttlichen Dinge offenbare, und für ihr Verständniß einen höheren Sinn verleihe, die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgießt, und aus dem Zustand der Knechtschaft uns in den Zustand der Kindschaft versetzt; „denn welche immer vom Geiste Gottes getrieben werden, die sind Kinder Gottes. Denn nicht habt ihr wieder den **Geist der Knechtschaft** empfangen, um euch zu fürchten, sondern den **Geist der Kindschaft** habt ihr empfangen, in welchem wir rufen: Abba (Vater)! Denn der Geist selbst giebt Zeugniß unserm Geiste, **daß wir Kinder Gottes sind. Wenn aber Kinder, auch Erben, nämlich Erben Gottes und Miterben Christi**"[1]). Und im Briefe an die Galater kommt er auf dieselbe trostreiche Lehre zurück: „So lange der Erbe Kind ist, unterscheidet er sich nicht vom Knechte, obwohl er Herr von Allem ist; sondern er steht unter Vormündern und Verwaltern bis

---

nemur et simus. Propter hoc mundus non novit nos: quia non novit eum. Charissimi, nunc filii Dei sumus: et nondum apparuit, quid erimus. Scimus, quoniam cum apparuerit, similes ei erimus: quoniam videbimus eum, sicuti est. 1. Ioan. 3, 1. 2.

1) Quicunque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater. Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei. Si autem filii, et haeredes, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi.

Rom. 8, 14—17.

zu der vom Vater bestimmten Zeit. So waren auch wir, so lange wir Kinder waren, den Kindheitslehren der Welt dienstbar. Als aber die Fülle der Zeiten kam, sandte Gott seinen Sohn, gebildet aus dem Weibe, unterthänig dem Gesetze, damit er die, welche unter dem Gesetze waren, erlösete, damit wir an Kindes Statt angenommen würden. Weil ihr aber Kinder seid, so sandte Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen, der da ruft: Abba (Vater)" [1])!

So wird uns also die Kindschaft zunächst durch den Gegensatz den sie mit der Knechtschaft bildet, erklärt. Um aber diesen Gegensatz richtig aufzufassen, ist zu bemerken, daß es für den Menschen eine doppelte Knechtschaft giebt. Von der einen redet unser Herr, wenn er sagt, daß der, welcher sündigt, ein Knecht der Sünde ist. Wenn uns nun Gott aus dieser Knechtschaft, in der wir alle seufzen, durch die Vergebung der Sünde befreit; so ist dies freilich eine unverdiente Wohlthat, auf die wir ganz und gar keine Ansprüche haben, aber in sich allein noch keine Erhebung zu einer übernatürlichen Ordnung. Denn ein Knecht der Sünde und des Satans zu sein, ist nicht der natürliche Zustand des Menschen, sondern ein Elend, in das er sich durch den Mißbrauch seiner Freiheit gestürzt hat. — Es ist aber der Mensch auch ein Knecht Gottes, und diese Knechtschaft kann nicht als ein Uebel, sondern nur als ein minder großes Gut betrachtet werden. Ein Knecht ist nicht sein eigner Herr, sondern von seinem Gebieter abhängig: er muß diesem mit allem, was er hat und vermag, zu Gebote stehen; und wenn er die Pflichten seiner Knechtschaft treu erfüllt, hat er keine andere Ansprüche, als daß er seinen Lohn empfange, und von seinem Herrn mit Güte und Milde behandelt werde. In einem solchen Verhältnisse

1) Quanto tempore haeres parvulus est, nihil differt a servo, cum sit Dominus omnium, sed sub tutoribus et actoribus est, usque ad praefinitum tempus a patre: Ita et nos cum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus servientes. At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus. Quoniam autem estis filii, misit Deus spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba, Pater. Itaque iam non est servus, sed filius. Quod si filius, et haeres per Deum. Gal. c. 4. v. 1 et seqq.

also zu Gott zu stehen, kann, wie wir sagten, nicht als ein Uebel, sondern nur als ein minder großes Gut betrachtet werden. Man bedenke nämlich, daß alles Häßliche, was mit dem Begriffe der Knechtschaft verbunden ist, verschwindet, sobald Gott als Gebieter gedacht wird. Denn es hat gewiß nichts Unedles, von jenem Willen, der nicht anders als heilig und gerecht sein kann, in allem abzuhangen; noch etwas Bedenkliches, einer Macht, deren Mißbrauch gar nicht denkbar ist, hingegeben zu sein. Dürften wir also eine solche Knechtschaft als das natürliche Verhältniß der vernünftigen Geschöpfe zu Gott ansehen; so wäre auch die Berufung zur Kindschaft als eine Erhebung des Menschen zu einer über seine Natur erhabenen Würde zu betrachten. Ein Knecht kann, auch wenn er sich die größten Verdienste erworben hat, von der Gerechtigkeit und selbst von der Güte seines Herrn billigerweise nichts anders erwarten, als daß er seinem Stande gemäß glücklich gemacht werde, keineswegs aber, daß er in alle Rechte der Kinder des Hauses eintrete. Diese Annahme an Kindes Statt ist immer ein freies und ganz unverdientes Geschenk, durch welches der Knecht über den Stand, in dem er geboren ist, zu einer Würde, die ihm nicht gebührt, erhoben wird. So hätte also auch der Mensch, wenn er von Natur Knecht Gottes ist, durch keine Verdienste, geschweige denn durch die bloße Unschuld jemals Ansprüche haben können, zum Kinde Gottes zu werden.

59. Aber läßt sich behaupten, daß nicht Kindschaft, sondern Knechtschaft des Menschen natürlicher Zustand sei? Scheint es doch, daß man vielmehr aus eben den Schriftstellen, die angeführt wurden, das Gegentheil folgern müsse. Der Apostel redet in denselben von der göttlichen Kindschaft, als der eigenthümlichen Gnade des neuen Bundes, und setzt sie als solche der Knechtschaft, die das Gesetz des alten Bundes mit sich brachte, entgegen. Dies Gesetz aber war durch die Sünde nothwendig geworden, und folglich die Knechtschaft, der es die Juden unterwarf, nicht der ursprüngliche und natürliche Zustand des Menschen. Und überhaupt wird ja durch die Gnade in uns wieder hergestellt, was die Sünde zerstört hatte.

Sehr wahr: das Gesetz ward der Sünde wegen gegeben, und die Gnade Christi giebt uns zurück, was wir durch die Sünde verloren hatten; aber daraus folgt mit nichten, was man uns entgegenstellt. Denn wenn die besondere Weise, in welcher das Gesetz

die Juden dienstbar machte, mit der Natur des Menschen nicht gegeben war; so ist damit nicht erwiesen, daß des Menschen natürliches Verhältniß zu Gott überhaupt nicht Dienstbarkeit, sondern Kindschaft sei. Ebenso wenig läßt sich daraus, daß wir diese Kindschaft durch die Sünde verloren haben, schließen, daß dieselbe zu den natürlichen Vorzügen des Menschen gehörte. Konnte ja eben dies die Strafe der Sünde sein, daß der Mensch der Gaben, durch welche Gottes freigebige Güte ihn über seine Natur erhoben hatte, verlustig wurde, und in den ihm eignen Zustand, aus der Kindschaft in die Knechtschaft, zurücksank.

Indeß können wir immerhin, auch abgesehen von der übernatürlichen Gnadenordnung, Gott in gewissem Sinne unsern Vater nennen: wenn wir nämlich dadurch nur ausdrücken wollen, daß er der Urheber unsers Daseins ist, und mit väterlicher Güte für uns sorgt. Aber eine ganz andere Kindschaft ist jene, wovon der Apostel redet. Zunächst übersehe man nicht, daß er an beiden angeführten Orten nicht eigentlich Kindschaft, sondern Annahme an Kindes Statt sagt: Accepistis spiritum adoptionis, und: Ut adoptionem filiorum reciperemus. Nun ist es aber ein Widerspruch, daß das Verhältniß des angenommenen Kindes zu seinem Adoptivvater ein natürliches sei. Denn was heißt zum Kinde angenommen werden, wenn nicht aus Gnade und Liebe das werden, was ein vom Vater erzeugtes Kind seiner Natur nach ist? Man bedenke also ferner, daß es nach des Apostels ausdrücklicher Lehre der ewige, dem Vater gleiche Sohn ist, dem wir durch diese Adoption als Brüder beigesellt werden. Von Gott als Kinder angenommen werden heißt demnach, durch die Gnade, soweit dies möglich ist, das werden, was Jesus Christus in Folge seiner Erzeugung aus dem Schoße des Vaters ist. Wie könnte also die Kindschaft, von welcher der Apostel redet, dem Menschen oder irgend einem Geschöpfe durch seine Natur selbst gegeben sein?

60. Indeß setzt, was wir bis anhin sagten, voraus, daß die Annahme an Kindes Statt, welche die Offenbarung lehrt, im vollen und wahren, und nicht in einem nur annähernden oder figürlichen Sinne zu verstehen ist. Kehren wir also, um uns hiervon zu überzeugen, zu den angeführten Schriftstellen zurück, und sehen wir zuvörderst, welche Veränderung ihnen zufolge der Geist Gottes, indem

er uns zu Kindern Gottes macht, hervorbringe. Er bewirkt, daß wir den Willen Gottes nicht mehr aus Furcht, sondern mit Liebe erfüllen, und giebt uns die Zuversicht, daß auch Gott uns mit väterlicher Liebe umfaßt. Insofern hier von einer wechselseitigen Liebe zwischen Gott und den Menschen die Rede ist, wird dadurch noch nicht die Annahme an Kindes Statt in vollem Sinne des Wortes erwiesen. Es könnte dadurch nur ein Verhältniß ausgedrückt sein, wie es auch zwischen dem guten und weisen Herrn und seinem getreuen und eifrigen Diener Statt haben kann: indem nämlich dieser nicht sowohl des Lohnes, als der Liebe wegen dient, mit der er seinem Herrn anhängt; und der Herr mit herablassender Güte um das Wohl seines Dieners, wie ein Vater besorgt ist. Aber darum hört der Diener nicht auf, bloßer Diener zu sein.

Eine ganz andere Liebe ist jene, womit ein Herr den Diener zu seinem Sohne macht. Durch sie tritt derselbe in jenes Verhältniß der nächsten Verwandschaft, das sonst nur durch die Zeugung entsteht. An Kindes Statt angenommen werden heißt daher nach dem Ausdrucke des h. Augustin ebenso viel, als durch die Liebe gezeugt werden. Nun ist es aber gerade dies, was die h. Schrift von dem, was jene Liebe Gottes an uns thut, auf mannigfaltige Weise lehrt. Erstlich sagt sie ausdrücklich, daß er uns, indem er uns der Gnade des Erlösers theilhaftig machte, gezeugt[1]), daß wir durch die Liebe aus ihm geboren sind[2]). Und eben deßhalb wird ja die Umwandlung, welche der h. Geist in uns hervorbringt, so häufig eine Wiedergeburt genannt. Wie wir also in Folge unserer Geburt dem Fleische nach Menschenkinder sind, so sind wir zufolge dieser Wiedergeburt aus dem h. Geiste Gotteskinder: aber Menschenkinder sind wir der Natur, Gotteskinder der Gnade nach.

Auch der h. Paulus redet in den angeführten Stellen ohne Zweifel von dieser Liebe, welche gleich einer andern Zeugung die

---

1) Voluntarie enim genuit nos verbo veritatis, ut simus initium aliquod creaturae eius. Iac. 1, 18.

2) Omnis, qui diligit, ex Deo natus est. 1. Ioan. 4, 7. — Omnis, qui credit, quoniam Iesus est Christus, ex Deo natus est. Et omnis, qui diligit eum, qui genuit, (i. e. Deum), diligit et eum, qui natus est ex eo (i. e. proximum). 1. Ioan. 5, 1.

Rechte der Kindheit verleiht. Es läßt sich dies schon daraus erkennen, daß uns, wie er sagt, der h. Geist Zuversicht giebt, Gott nicht auf was immer für eine, sondern auf jene vertrauliche Weise, wie es die wahren Kinder thuen, Vater zu nennen. Oder hat er nicht dieses ausgedrückt, da er zu dem Worte Vater das aramäische Abba hinzusetzte? Doch viel bestimmter noch erklärt er sich. In Folge jenes Verhältnisses der nächsten Verwandtschaft ist dem Vater und Sohn alles gemein. Noch während seines Lebens spricht jener Vater im Evangelium zum Sohne: „Alles Meinige ist dein" (Luc. 15, 13); nach dem Tode des Vaters aber ist der Sohn natürlicher Erbe seines ganzen Besitzthums. So muß also der Apostel von der Annahme an Kindes Statt nicht im figürlichen, sondern im eigentlichen Sinne reden, da er an beiden Stellen, die wir anführten, so nachdrucksvoll betheuert, daß wir, weil Kinder, auch Erben, Erben Gottes und Miterben Christi sind. — Es hat aber dieses auch unser Herr und Heiland selber auf mannigfaltige Weise klar ausgesprochen. Denn wenn er verheißt, daß der, welcher siegt, mit ihm auf seinem Throne sitzen wird, wie er auf dem Throne des Vaters sitzt[1]); wenn er seine Jünger versichert, daß er ihnen ein Reich bereitet, wie es ihm der Vater bereitet; daß sie in seinem Reiche mit ihm an seinem Tische essen und trinken werden[2]): was heißt das anders, als daß die Auserwählten an seiner Ehre, an seiner Macht, an seiner Seligkeit Theil haben, kurz ihm dem Erstgebornen als Brüder gleichgeachtet werden sollen?

Da wir uns also nicht auf den bloßen Namen Kinder Gottes, sondern auf das berufen, was die göttlichen Schriften selber von dieser Kindschaft lehren; so haben wir hier gewiß nicht den Vorwurf zu fürchten, den Hirscher den Theologen bei mancher anderen Gelegenheit macht, nämlich die irdischen Verhältnisse zu himmlischen zu verkehren, und die göttlichen Dinge nach dem Maßstabe der

---

1) Qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo: sicut et ego vici, et sedeo cum patre meo in throno ejus. Apoc. 3, 21.

2) Vos autem estis, qui permansistis mecum in tentationibus meis: et ego dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater regnum; ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo: et sedeatis super thronos judicantes duodecim tribus Israel. Luc. 22, 28—31.

menschlichen zu beurtheilen. Eben das, was auf Erden zu einer wahren und vollgültigen Annahme an Kindes Statt gehört, haben wir von dem Verhältnisse, worin wir durch die Gnade des Erlösers zu Gott treten, nachgewiesen.

61. Wenn wir nun aber, was die Schrift noch ferner über die geistige Wiedergeburt lehrt, betrachten; so finden wir, daß Gott uns sogar in vollerm Sinne des Wortes zu seinen Kindern macht, als dies unter Menschen geschehen kann. Es gehört zur Natur der Zeugung, daß der Sohn nicht nur aus dem Wesen des Vaters entstehe, sondern auch eben diesem Wesen nach ihm gleich sei, und wir haben gesehen, daß das ewige Wort eben deßhalb der Sohn Gottes heißt, weil es des Vaters vollkommnes Ebenbild ist[1]). Nur dieser ewige Sohn wird aus dem Wesen des Vaters gezeugt, und ist dem Vater nicht bloß dem Wesen nach ähnlich, sondern hat ein und dasselbe Wesen mit ihm gemein; darum ist er der Eingeborne. Nichtsdestoweniger kommt die Zeugung, durch welche wir nicht aus dem Wesen, sondern aus der Gnade Gottes wiedergeboren werden, darin mit der wahren Zeugung überein, daß sie uns der göttlichen Wesenheit auf wunderbare Weise ähnlich macht; ja in eben dieser Umwandlung unseres ganzen innern Seins und Lebens nach dem göttlichen Sein und Leben besteht die geistige Wiedergeburt. Und weil wir durch diese Aehnlichkeit zu wahren Kindern Gottes werden, darum heißt nun der Eingeborne auch der Erstgeborne unter vielen Brüdern. „Denn, spricht der Apostel, die er vorhergesehen hat, die hat er auch vorher bestimmt, **dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden, damit er der Erstgeborne sei unter vielen Brüdern**"[2]). Und welches ist demselben Apostel nach, die Wirkung jener uns vom Geiste Gottes geschenkten Freiheit, in der wir die Herrlichkeit Gottes nicht mehr unter den Bildern und Hüllen des alten Bundes, sondern im hellen Lichte des Evangeliums erschauen? Daß „wir in dasselbe Bild," in das Bild des Herrn der Herrlichkeit, „um-

1) Erst. Band. n. 172.

2) Nam quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Rom. 8, 29. —

gewandelt werden von Klarheit zu Klarheit wie von des Herrn Geist"[1]).

62. Jedoch sehen wir, wie uns die h. Schrift diese Umwandlung, durch die wir Gott ähnlich und deßhalb Kinder Gottes werden, näher beschreibt. Dieselbe geschieht dadurch, daß Gott sich in geheimnißvoller Weise mit unserer Seele verbindet, und ihr, wenn ich so sagen darf, seine Gesinnungen einflößend der Urheber eines ganz neuen, mehr göttlichen als menschlichen Lebens in ihr wird. Oder ist es nicht dieses, was in den zahlreichen hieher gehörigen Schriftstellen ausgedrückt wird? Die wiedergeboren werden, werden aus dem Geiste Gottes wiedergeboren (Joh. 3, 5). Der Geist Gottes ist ihnen geschenkt (Röm. 5, 5); er wohnt in ihnen (Röm. 8, 26); er wirkt in ihnen die heiligen Gedanken und Gefühle. Denn er ist es, der in ihnen mit unaussprechlichen Seufzern betet (Röm. 8, 26), in dem sie gläubig rufen: Herr Jesu (1. Kor. 12, 3); — er wirkt in ihnen das Wollen und das Vollbringen (Phil. 2, 13), und daran erkennt man die Kinder Gottes, daß sie vom Geiste Gottes getrieben werden (Röm. 8, 11). Diese ganze Wirksamkeit des h. Geistes geht aber dahin, daß die Wiedergebornen in Gesinnung und That Christo ähnlich werden, sein Bild, das Bild des Menschen, der vom Himmel ist, tragen (1. Kor. 15, 49. Röm. 8, 29. — 2. Kor. 3, 18), daß sie ihn,

---

1) Ubi Spiritus Domini, ibi libertas. Nos vero omnes revalata facie gloriam Domini speculantes in eandem imaginem transformamur tanquam a Domini Spiritu. 2. Cor. 3, 17. 18. — Diese Stelle wird oft von der glückseligen Anschauung Gottes und der durch sie vollendeten Verklärung der Seele verstanden. Gewiß haben die Worte des Apostels, auch so ausgelegt, volle Wahrheit. Aber der Zusammenhang lehrt, daß sie zunächst wenigstens von der Erkenntniß des Glaubens in diesem Leben aufgefaßt werden müssen. Denn der Apostel redet im vorhergehenden von der Decke, mit der Moses sein Angesicht verhüllte (2. Mos. 34, 33), und betrachtet sie als ein Bild der Hülle, welche auf dem Herzen der Juden liegt. Diese wird, sagt er, weggenommen, wenn wir uns zu Christus bekehren. Der Geist Gottes giebt uns Freiheit, und durch sie schauen wir nun die Herrlichkeit Gottes ohne Hülle. — Unserm Zweck entspricht übrigens noch mehr der griechische Text: *ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ Κυρίου πνεύματος.*

den neuen Menschen, der nach Gottes Bild geschaffen ist, anziehen (Röm. 13, 14. Col. 3, 10. Eph. 4, 24), und dadurch in der Erkenntniß seiner Liebe, die alle Begriffe übersteigt, fortschreitend, mit aller Fülle Gottes erfüllt werden (Eph. 3, 16—20). — Es wirkt aber derselbe Geist in uns auch die innigste Vereinigung mit dem Herrn, in dessen Bild er uns verklärt; so daß auch Christus in uns wohnt und in uns lebt, besonders durch das Geheimniß seines Fleisches und Blutes. „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm. Gleichwie mich der lebendige Vater gesandt hat, und ich durch den Vater lebe: so wird auch der, welcher mich ißt, durch mich leben"[1]). Der Herr wird in uns das Prinzip des Lebens, indem er unser ganzes Denken, Empfinden, Wollen und Thun durchdringt; und so groß ist die Wirkung, die er auf eine Seele, welche sich ihm mit freier Liebe ganz ergeben hat, ausübt, daß es nicht sowohl sie als er ist, der in ihr denkt, empfindet, begehrt und wirkt. Oder was anders wollte der Apostel sagen, wenn er ausrief: „Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir"[2]).

Was wir von dem Wirken Gottes in uns gesagt haben, darf gewiß nicht so verstanden werden, daß die Seele aufhöre, selbst thätig zu sein, und Gott in ihr ohne sie lebe und wirke; noch auch so, daß sie aufhöre, frei zu sein, und Gott sie ohne ihre Wahl bestimme: wohl aber so, daß Gott mit ihr in einen besonders innigen Verkehr tritt, sich ihr auf eine Weise offenbart, wie sie ihn durch ihre natürlichen Kräfte nicht erkennen könnte, und dadurch eine höhere Kraft mittheilt, durch welche sie angetrieben und gestärkt wird, sich den Eindrücken, die sie von ihm empfängt, zu überlassen, und so mit ihm und durch ihn und in ihm zu leben und zu wirken. Und diese Kraft ist die Liebe, die nicht aus der Natur stammt, sondern vom h. Geiste in unsere Herzen ausgegossen

---

1) Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in illo. Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem, et qui manducat me, et ipse vivet propter me. Ioan. 6, 58.

2) Vivo autem, iam non ego, vivit vero in me Christus. — Gal. 2, 20.

wird, und durch die wir Gottes Kinder sind. Gleichwie also der ewige Sohn, weil er mit dem Vater dasselbe göttliche Wesen gemein hat, des Vaters vollkommnes Gleichbild ist; also gelangen auch wir durch einen innigeren, in unserer Natur nicht gegründeten Verkehr mit der göttlichen Wesenheit zu einer größeren Aehnlichkeit mit Gott als jene ist, die unserm natürlichen Geistesleben eigen sein könnte.

63. Wenn wir also bisher in allgemeinen Ausdrücken, was uns durch Christus zu Theil wird, als etwas über unsere Natur Erhabenes bezeichneten; so können wir nun mit mehr Bestimmtheit sagen, daß dies Höhere, dies Uebernatürliche das Göttliche ist. Die Seele wird durch die Gnade des h. Geistes zu einer Art des Daseins und Lebens erhoben, die der Natur nach nur Gott eigenthümlich ist. So kühn ein solcher Ausspruch scheint, findet er doch in der Schrift seine volle Bestätigung. Bekanntlich drückten sowohl die Griechen als die Lateiner durch das Wort Form (forma, μορφή) jene Beschaffenheit aus, durch die eine Sache in ihrer Art vollendet ist, und sich von andern unterscheidet. Und daher schließt der h. Paulus, daß Christus, weil er in der Form Gottes war, ohne Anmaßung sagen konnte, daß er Gott gleich sei; daß er aber sich selbst erniedrigte, und die Form des Knechtes annahm (Phil. 2, 7): in welcher Stelle das Wort forma offenbar das ausdrückt, was einem Wesen eigenthümlich ist; so daß man es richtig mit Natur übersetzt. Wenn also nun derselbe Apostel eben dieses Ausdruckes sich bedienend sagt, daß wir durch den Geist Gottes in Gottes Bild umgeformt werden (transformamur); so heißt dieses, daß wir über unsere Natur zur göttlichen erhoben, an der ihr eigenthümlichen Beschaffenheit Theil nehmen und folglich gleichsam vergöttlicht werden. Aber hat der Fürst der Apostel eben dies nicht mit noch ausdrücklicheren Worten gelehrt, da er sagte, daß Gott uns durch Christus Güter verheißen und geschenkt, „durch die wir der göttlichen Natur theilhaftig werden?" Konnte, was wir vom Uebernatürlichen beweisen wollten, stärker ausgesprochen werden? Wir sagen: Die Güter, welche uns in Christus gegeben sind, erheben unsere Seele zu einer Vollkommenheit, die ihrer Natur nicht eigen ist; — und Petrus spricht: „Durch Christus hat euch Gott die größten und köstlichsten Verheißungen geschenkt, daß ihr durch sie der

göttlichen Natur theilhaftig werdet" [1]). Wenn wir also zur göttlichen Natur erhoben werden, so werden wir ohne Zweifel über unsere Natur erhoben.

64. Worin diese Erhebung zu einer Theilnahme an dem göttlichen Sein und Leben bestehe, werden wir in den folgenden Untersuchungen mehr und mehr zu erläutern trachten: doch müssen wir uns von vornherein wider eine Auslegung verwahren, die eine trost- und segensreiche Wahrheit zum verderblichsten Irrwahne entstellt. Von der schon erwähnten Meinung, daß die Seele in der Vereinigung mit Gott ihre selbstständige Thätigkeit verliere, war es nämlich nur ein Schritt zu der pantheistischen Ansicht, welche man durch die hier angeführte Stelle des Apostelfürsten hat rechtfertigen wollen. Nicht nur ihre Thätigkeit, sondern auch das ihr eigene Sein sollte die Seele verlieren, und in jenes ideale Sein, das sie vor der Schöpfung in Gott hatte, zurückkehren; so daß also Gott und die Seele nicht zwei durch die Liebe vereinte Wesen, sondern ein Wesen würden. Es findet sich dieser Satz in jener Lehre des Almarich, von welcher das vierte lateranensische Conzilium erklärt, daß sie nicht sowohl ketzerisch, als wahnsinnig zu nennen sei. Nichtsdestoweniger wurde sie von Molinos neuerdings vorgebracht, und von Innocenz XI. mit vielen andern Sätzen dieses verrufenen Pietisten verdammt [2]). Wenn wir aber weit entfernt sein müssen, in den Worten des h. Petrus einen Irrthum finden zu wollen, der nicht nur mit allem, was die Schrift sonst von Gott und den Geschöpfen lehrt, sondern auch mit der gesunden Vernunft in grellem Widerspruche ist: werden wir deßhalb über diese und alle jene anderen Aussprüche des h. Geistes, in denen uns „die unerforschlichen Reichthümer Christi, und das von Ewigkeit in Gott verborgene Ge-

---

1) Per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit: ut per haec efficiamini divinae consortes naturae. 2. Petr. 1, 4. —

2) Nihil operando anima se annihilat et ad ipsum principium redit et ad suam originem, quae est essentia Dei, in qua transformata remanet ac divinizata, et Deus tum in se ipso remanet; quia tunc non sunt amplius duae res unitae, sed una tantum, et hac ratione Deus vivit et regnat in nobis, et anima se ipsam annihilat in esse operativo. Prop. 5.

heimniß" (Ephes. 3, 8. 9) enthüllt werden, gedankenlos hinweggleiten; oder mit der Oberflächlichkeit unserer Rationalisten darin nichts anders als gewöhnliche Sittenlehren in orientalischer Einkleidung sehen? So werden wir nicht von den ehrwürdigen Vätern der Kirche, die unsere Führer in der heiligen Wissenschaft sein müssen, belehrt.

II.

Die Lehre der Väter über denselben Gegenstand.

65. Die hh. Väter reden von der Verwandlung, die Gottes Geist in uns hervorbringt, mit großer Freiheit, nennen sie geradezu eine Vergöttlichung des Menschen, und stellen diese als das Ziel der ganzen Heilsordnung dar. Sie lassen sich aber auch auf nähere Erklärungen derselben ein, und halten dadurch die oben erwähnten Irrthümer fern, ohne die Lehre von den Wundern der alles menschliche Sinnen übersteigenden Liebe Gottes zu verflachen.

Ehe wir jedoch sie über dieses Geheimniß vernehmen, wollen wir uns zuvor überzeugen, daß sie ebenso wie die Theologen die Gnade als etwas über alle Kraft der Natur Erhabenes betrachten; und um zu zeigen, daß auch die Ausdrucksweise der Theologen dem Alterthume nicht fremd war, beginnen wir mit einer Stelle des Leontius von Byzanz. Er unterscheidet ein dreifaches Wirken nach den verschiedenen Kräften oder Ursachen, aus denen es hervorgeht, das natürliche nämlich, das widernatürliche und das übernatürliche. „Natürlich ist die Thätigkeit, die aus der unverletzten und ungehinderten Fähigkeit der Natur hervorgeht, und dieser gemäß ist. Das widernatürliche Wirken ist ein Mißbrauch der Anlagen und Kräfte der Natur, verletzt diese und stört die ihr eigene Wirksamkeit. Das übernatürliche erhebt über die Natur, und stärkt zu Vollkommneren, so daß nun ein Geschöpf vermag, was es in seinem natürlichen Zustande nicht vermocht hätte. Das Uebernatürliche also zerstört das Natürliche nicht; es bewirkt vielmehr, daß wir, was der Natur gemäß ist, leichter vollbringen, und verleiht uns zugleich Kraft zu dem, was über derselben ist" [1]).

---

1) Cum tres causae cernantur, ex quibus omnis actus proficiscitur, unus quidem est ex naturali potentia, alius vero ex depravatione habitus

66. Daß nun die hh. Väter die Gnade, durch welche wir unser Heil wirken, als solche übernatürliche Kraft auffassen, würde gar keines Beweises bedürfen, wenn wir unter der natürlichen Fähigkeit keine andere verständen, als die wir auch jetzt noch besitzen. Denn wie in der h. Schrift, so sind in den Vätern unzählig die Stellen, in welchen gelehrt wird, daß wir nicht aus eigener Kraft zum Heile in Christo gelangen können. Aber wir haben unsern Gegnern — den Semirationalisten — gegenüber zu beweisen, daß die hh. Väter, wenn sie die Gnade als eine höhere und himmlische Kraft der Natur entgegensetzen, unter Natur nicht etwa bloß den krankhaften Zustand, den der Mensch durch den Mißbrauch der Freiheit hervorgebracht hat, sondern alles verstehen, was der Mensch oder auch jedes andere Geschöpf, sei es noch so rein und vollkommen, vermöge des ihm eigenthümlichen Wesens hat oder vermag. — Ergiebt sich aber dies nicht schon daraus, daß sie sehr oft auch die Wunder wirkende Kraft Gnade nennen? Der h. Chrysostomus nennt die Gnade „eine übernatürliche, die Natur übertreffende Gabe“ [1]); und ebenderselbe sagt auch, daß als den Juden das Manna gegeben wurde, die Natur nichts, sondern alles die Gnade wirkte [2]). Er wiederholte aber damit nur, was die h. Schrift selber schon ausgesprochen; „Darum nahm sie“ (die Weisheit) „auch damals alle Gestalten an, und diente deiner ernährenden Gnade.“ (Weish. 16, 25.) Nicht auf die Kraft

---

secundum naturam, tertius consideratur secundum ascensum et progressum ad melius. Ex his primus est naturalis, secundus praeter naturam, tertius supra naturam est et nominatur. Ille ergo actus, qui vocatur praeter naturam, qui est aberratio quaedam a naturalibus habitibus et potentiis, laedit substantiam ipsam et naturales eius operationes. Naturalis autem actus ex causa non impedita et secundum naturam nixus proficiscitur. Actus vero supra naturam evehit et elevat, et ad perfectiora roborat, et ad ea, quae non potuisset efficere, si in iis, quae secundum naturam sunt, mansisset. Quae igitur supra naturam sunt, non interimunt, quae sunt secundum naturam, sed potius deducunt et impellunt, ut et ea, quae secundum naturam sunt, possimus, et virtutem ad ea, quae supra hanc sunt, accipiamus. — De sectis. l. II. contra Aphthardoc.

1) *Δωρέα ὑπὲρ φύσιν νικῶσα τὴν φύσιν.* Hom. 4. in Gen.

2) *ἤργει ἡ φύσει καὶ εἰργάζεται ἡ χάρις.*
Hom. de Poenit. VIII. Ed. Maur.

seiner Hände, heißt es ferner bei den hh. Vätern, sondern auf die Gnade vertrauend, ging David in den Kampf[1]); nicht durch die Natur, sondern durch die Gnade bringt uns die Eucharistie das Heil[2]); nicht durch ihre natürliche Kraft, sondern durch die Gnade sättigten wenige Brode viele Tausend Menschen[3]). Nun ist aber offenbar, daß von allen diesem der unschuldige Mensch ebenso wenig etwas durch seine eigenen Kräfte vermöchte, als der gefallene. Unter der Gnade verstehen also die Väter eine über die menschliche Natur überhaupt erhabene Kraft.

67. Durch nichts jedoch wird dieses so unläugbar, als dadurch, daß sie auch in den Engeln und im ersten Menschen vor seinem Falle die Gaben der Gnade ebenso als in uns von der Natur unterscheiden. „Nicht vermöge ihrer Natur, sagt der h. Basilius, sind die Kräfte des Himmels heilig; denn sonst würden sie in nichts vom h. Geiste verschieden sein; sondern sie haben, je nach Verschiedenheit ihres Ranges, vom Geiste ein bestimmtes Maß der Heiligkeit"[4]). Nur Gott also ist diese Heiligkeit natürlich. — Nach dem h. Ambrosius würden die Engel, wenn sie keine andere Heiligkeit hätten, als welche in der ihnen eigenen Natur gegründet ist, den Menschen nachstehen. Sie sind aber vollkommnere Geschöpfe als die Menschen, und empfangen mehr Gnade des Geistes als wir; doch ist diese in ihnen, wie in uns ein Geschenk des Schöpfers[5]), also kein Erzeugniß der Natur.

---

1) Basil. Seleuc. or. 2. de Davide.

2) *χάριτι σώζει καὶ οὐ φύσει.* Severian. orat. 4. de cosmop.

3) Paschas. Radb. lib. de corp. et sang. Domini.

4) Er beginnt mit den Worten: *Αἱ γὰρ καθαραὶ καὶ νοεραὶ καὶ ὑπερκόσμιοι δυνάμεις ἅγιαι καὶ εἰσὶ καὶ ὀνομάζονται ἐκ τῆς παρὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐνδοθείσης χαρίτος τὸν ἁγιασμὸν κεκτημέναι.* Hier wird also ihre Heiligung der vom h. Geist eingegossenen Gnade zugeschrieben. Dann tiefer unten die Natur der Gnade entgegengesetzt: *οὐ γὰρ φύσει ἅγιαι αἱ τῶν οὐρανῶν δυνάμεις· ἢ οὕτω γ᾽ ἂν οὐδεμίαν πρὸς τὸ ἅγιον πνεῦμα τὴν διαφορὰν ἔχοιεν κ. τ. λ.* De Sp. S. c. 6.

5) Si qui putant non esse spiritalem in Angelis sanctitatem, sed aliam quandam gratiam suae proprietate naturae, hi inferiores profecto Angelos hominibus iudicabunt . . . . Sed intelligendum est, quod creatura quidem superior Angelorum sit, quae plus recipit gratiae spiritualis; ejusdem tamen et erga nos et illos munus auctoris est.

De Spiritu S. l. 1. c. 7.

Weßhalb denn der h. Augustin die Worte des Apostels: „Die Liebe Gottes ist durch den h. Geist in unsere Herzen ausgegossen," auch von den Engeln verstanden wissen will. Sie hatten diese Liebe, sagt er, von Anbeginn, „weil Gott ihnen zugleich die Natur anerschuf und die Gnade schenkte"[1]). Und was schon der h. Basilius an der oben angeführten Stelle lehrte, daß nämlich die Natur oder Wesenheit in den Engeln zwar große Vorzüge in sich schließe, daß aber erst die Heiligung, die außer der Wesenheit ist, sie durch die Gemeinschaft des h. Geistes zur Vollkommenheit geführt habe[2]): eben das wiederholt der h. Johannes von Damaskus: „Durch das Wort sind alle Engel geschaffen und vom h. Geiste durch die Heiligung zur Vollendung geführt, also daß sie jeder nach seinem Range und seiner Würde der Erleuchtung und der Gnade theilhaftig wurden: indem sie außer ihrer Wesenheit die Heiligung vom h. Geiste empfiengen"[3]). Man bemerke aber, daß diese hh. Väter nicht etwa bloß sagen wollen, die Heiligkeit gehöre nicht zur Wesenheit der Engel, als ein Theil derselben, so daß sie dieselbe nur als etwas unwesentliches (als Accidenz) bezeichneten. Sie wollen sagen, die Heiligkeit komme nicht aus dem Wesen der Engel, wurzele nicht in ihm, und müsse ihnen daher außer alle dem, was sie durch die Erschaffung empfiengen, als eine besondere und höhere Gabe verliehen werden. Es ergiebt sich dies aus den angeführten Stellen selber; man betrachte sie nur mit einiger Aufmerksamkeit. Doch wird es noch klarer durch ein Gleichniß ausgesprochen, welches der h. Basilius hinzufügt. Die Substanz der Engel, sagt er, sei wie die Luft, und die Gnade des h. Geistes wie das Feuer, das die Luft ent-

---

1) Eos cum bona voluntate, id est, cum amore casto, quo illi adhaererent, creavit, simul eis et condens naturam et largiens gratiam. De civ. Dei l. 12. c. 9.

2) Ὁ μέν τοι ἁγιασμὸς ἔξωθεν ὢν τῆς οὐσίας τὴν τελείωσιν αὐτοῖς ἐπάγει διὰ τῆς καινωνίας τοῦ πνεύματος. — l. c.

3) Διὰ τοῦ λόγου τοίνυν ἐκτίσθησαν πάντες οἱ ἄγγελοι· καὶ ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος διὰ τοῦ ἁγιασμοῦ ἐτελειώθησαν, κατ' ἀναλογίαν τῆς ἀξίας καὶ τῆς τάξεως τοῦ φωτισμοῦ καὶ τῆς χάριτος μετέχοντες . . . ἔξωθεν τῆς οὐσίας τὸν ἁγιασμὸν ἐκ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔχοντες.

De orth. fide l. 2. c. 3.

zündet. — Man bemerke ferner, daß hier unter Heiligkeit nicht die durch guten Gebrauch des freien Willens erworbene Vollkommenheit, sondern jene Beschaffenheit, wodurch der Geist zum heiligen Handeln erst befähigt und ausgerüstet ist, die heiligmachende Gnade verstanden wird. Denn diese Gabe der Heiligung und nicht eigentlich Heiligkeit bedeutet das griechische ἁγιασμος; und überdies ist ja hier von einer Heiligung die Rede, die der Zeit nach mit der Schöpfung zusammenfiel (simul eis condens naturam et gratiam largiens).

Es versichern aber die hh. Väter auch, daß es eine und dieselbe Gnade war, welche die Engel heiligte, und uns vom Falle aufrichtet. „Keine andere Gnade," lesen wir beim h. Fulgentius, „konnte den Engel vor dem Falle bewahren, als jene, welche den gefallenen Menschen nach dem Falle wieder herstellen konnte. In beiden wirkte eine und dieselbe Gnade, in diesem, daß er aufstehe, in jenem, daß er nicht falle; in jenem, daß er nicht verwundet, in diesem, daß er geheilt werde. Von diesem vertrieb sie die Krankheit, jenen ließ sie nicht erkranken: des einen Speise, des andern Arznei" [1]). Denselben Sinn haben die Worte des h. Gregor: „Der Eingeborne des Vaters, welcher oben die Stärke der Engel ist, er ist hienieden die Erlösung der Menschen geworden; jenen war er Stärke, daß sie nicht fielen, uns ist er Hülfe, daß wir nach dem Falle aufstehen" [2]). Es war also den Engeln ebensowenig natürlich, heilig zu sein und zu bleiben, als uns, erlöst und wieder geheiligt zu werden.

68. Ganz auf dieselbe Weise reden nun aber auch die hh. Väter von den ersten Menschen. Wir werden die bezüglichen Stellen später, in der Abhandlung vom ursprünglichen Zustande des Menschen, mittheilen: hier genüge es, den Inhalt derselben anzugeben. Wie in den Engeln, so unterscheiden die Väter

---

1) Non alia gratia stantem angelum a ruina potuit custodire, nisi illa, quae lapsum hominem post ruinam potuit reparare. Una est in utroque gratia operata, in hoc ut surgeret, in illo, ne caderet; in illo, ne vulneraretur, in isto ut sanaretur. Ab hoc infirmitatem repulit, illum infirmari non sinit: illius esca, istius medicina. Ad. Trasim. l. II. c. 3.

2) Unigenitus Patris, qui sursum est firmitas Angelorum, ipse deorsum factus est redemtio hominum; illis fortitudo, ne cadant, nobis adiutorium, ut surgamus post casum. Ezech. Hom. I. 4.

in den ersten Menschen die Schöpfung, wodurch sie ihre Natur empfiengen, von der Heiligung, die ihnen durch die Gnade verliehen wurde. Als Gaben der Natur führen sie die Vernunft und den freien Willen an, durch welche der Mensch zum Ebenbilde Gottes, und einer gewissen Sittlichkeit fähig werde; die Gabe des Geistes aber verleihe ihm eine übernatürliche Aehnlichkeit mit Gott, und erhebe ihn zur Würde göttlicher Kindschaft. Sie stellen denselben Unterschied zwischen dem ἀνθρωπος ψυχικος und πνευματικος auf, den wir oben als Lehre des Apostels kennen lernten. Und wie in den Engeln, so ist ihnen in dem ersten Menschen die Gnade der Heiligung etwas seinem schon in sich vollendeten Wesen von außen, d. i. von oben Hinzukommendes: ἁγιασμος ὁ ἐξωθεν της οὐσιας; weßhalb sie von derselben auch unter den Bildern eines kostbaren Gewandes, eines himmlischen Siegels, eines der Seele vom h. Geiste eingeprägten Bildes reden.

Es wird aber in diesen wie in den oben angeführten Zeugnissen der Väter, was Gott uns durch seinen Geist verleiht, nicht bloß als etwas über unsere Natur Erhabenes im allgemeinen bezeichnet, sondern auch schon mit Bestimmtheit ausgesprochen, daß es uns darum über unsere Natur erhebe, weil wir an dem, was der Natur nach Gott eigen ist, durch die Gnade theilnehmen. Dieses aber lehren die hh. Väter auch noch auf manche andere Weise, und zwar erstlich, indem sie die Gnade der Kindschaft erklären: „Der Sohn," sagt der h. Cyrillus von Alexandrien, die Worte des Evangelisten Johannes erklärend (Joh. 1, 13), „der Sohn verleiht ihnen" (denen, die ihn aufnehmen), „daß sie der Macht nach" (durch eine Wirkung der göttlichen Macht) „das seien, was ihm allein der Natur nach eigen ist, es gemeinsam machend zum Beweise seiner Liebe .... Durch Christus also steigen wir zur übernatürlichen Würde empor: doch sind wir nicht ganz auf dieselbe Weise wie er Gottes Kinder, sondern durch die Aehnlichkeit mit ihm, welche die Gnade in uns hervorbringt. Denn er ist der wahre Sohn, der vom Vater das Dasein hat, wir aber sind aus Güte an Kindes Statt angenommen, und hören aus Gnade: Ich habe gesagt: Ihr seid Götter. Das Geschöpf nämlich, das da gemacht und Knecht ist, wird zu dem, was über der Natur ist, nur durch den Wink und den Willen des Vaters ge-

rufen. Der Sohn aber, der Gott" (also nicht gemacht) „und Herr" (also nicht Knecht) „ist, hat es nicht durch den bloßen Wink und Willen Gottes des Vaters, daß er Gott ist; sondern da er aus dem Wesen des Vaters erglänzt, empfängt er kraft seiner Natur das dem Vater eigene Gute . . . ." [1]). — Und als könnte er diese Lehre nicht zu oft wiederholen, sagt er bald darauf noch einmal: „Die also durch den Glauben an Christus zur Kindschaft Gottes berufen sind, legen die Niedrigkeit ihrer eigenen Natur ab, und werden mit der Gnade Gottes, der sie ehrt, wie mit einem glänzenden Kleide geschmückt, zu einer übernatürlichen Würde erhoben" [2]). Was der h. Cyrillus ausführlicher vortrug, faßt der h. Irenäus in wenigen Worten zusammen, indem er vom Sohne Gottes spricht: „Der nach seiner unermeßlichen Liebe geworden ist, was wir sind, um uns zu dem zu machen, was er ist;" und vom h. Geiste: „Er reinigt den Menschen und erhebt ihn zum Leben Gottes" [3]). Der h. Chrysostomus aber drückt denselben Gedanken auf die Weise aus, daß er ebenso wie der h. Cyrillus bestätigt, was wir oben vom Gegensatze der Kindschaft und Knechtschaft sagten: „Der anfangslose und natürliche Sohn Gottes wollte Sohn David's genannt werden, damit er dich zum Sohne

---

1) *Δίδωσι γε μὴν ὁ υἱός τὸ μόνῳ καὶ ἰδίως αὐτῷ καὶ κατὰ φύσιν ὑπάρχον ἐξουσιαστικῶς, εἰς κοινότητα προθεὶς ὥσπερ εἰκόνα φιλανθροπίας τῆς ἑνούσης αὐτῷ καὶ τῆς εἰς τὸν κόσμον ἀγάπης τὸ πρᾶγμα ποιούμενος . . . . οὐκοῦν ὑναβαίνομαι εἰς τὸ ὑπὲρ φύσιν ἀξίωμα διὰ Χριστὸν, αλλ' οὐ κατ' ἐκεῖνον ἀπαραλλάκτως ἐσόμεθα καὶ ἡμεῖς υἱοὶ Θεοῦ, ἀλλ' ὡς πρὸς ἐκεῖνον, διὰ τῆς κατὰ μίμησιν χαρίτος. ὁ μὲν γάρ ἐστι υἱὸς ἐκ πατρὸς ὑπάρχων ἀληθινὸς, θετοὶ δὲ ἡμεῖς ἐκ φιλανθρωπίας ὡς ἐν χαρίτος μοίρᾳ λαμβάνοντες τὸ· ἐγὼ εἶπα, θεοί ἐστε, καὶ υἱοὶ ὑπίστου πάντες. ἡ μὲν γὰρ πεποιημένη καὶ δούλη κτίσις, κάλλεται πρὸς τὰ ὑπὲρ φύσιν νεύματι γυμνῷ καὶ θελήσει τοῦ πατρὸς κ. τ. λ.* Und wiederum: *υἱοὶ δὲ ἡμεῖς κεκλήμεθα Θεοῦ κατὰ θέσιν . . . . τὸ ἐκ χαρίτος ἀγαθὸν ἀντὶ φυσικῶν ἀξιωμάτων ἀποκερδαίνοντες.* Comment. in Ioan. Evang. L. I. c. 1. v. 13.

2) Ibid. v. 14.

3) Qui propter immensam suam dilectionem factus est, quod sumus nos, ut nos perficeret esse, quod ipse est. Adv. Haeret. In praef. ad l. V. — Qui emundat hominem et sublevat in vitam Dei. Ibid. l. 5. c. 9.

Gottes mache; er wollte den Knecht zum Vater haben, damit er dir, dem Knecht, den Herrn zum Vater mache" [1]).

69. Hiemit pflegen die hh. Väter die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen in Verbindung zu bringen, indem sie sagen, daß der Sohn Gottes darum Mensch geworden, um uns der göttlichen Natur theilhaftig zu machen. Sie berufen sich aber dafür, wie wir schon beim h. Cyrillus gesehen haben, nicht nur auf die oben angeführte Stelle des h. Petrus, sondern auch auf die vom Herrn selber wiederholten Worte des alten Testamentes: „Ich habe gesagt, ihr seid Götter." — „Indem er Mensch wurde," sagt der h. Athanasius, „hat er uns zu Kindern des Vaters, und die Menschen zu Göttern gemacht" [2]): — und wiederum: „Er ist Mensch geworden, damit wir vergöttlicht würden" [3]). Ausführlicher aber erklärt er sich also: „Das Wort ist der Natur nach des Vaters wahrhafter und aus ihm gezeugter Sohn; jene aber, denen gesagt wird: „Ich sprach: Ihr seid Götter" — haben diese Gnade vom Vater nur dadurch, daß sie des Wortes durch den Geist theilhaftig gemacht werden" [4]). Später kommt der heilige Lehrer auf denselben Gedanken zurück: „Denn obgleich er selbst allein der Natur nach wahrer und eingeborner Sohn ist; so werden doch auch wir zu Söhnen, nicht zwar, wie er der Natur und Wahrheit nach, sondern durch die Gnade des uns Berufenden: so daß wir, obgleich irdische Menschen, nichtsdestoweniger Götter heißen, nicht zwar wie der wahre Gott und sein Wort, sondern nach dem Willen dessen, der

---

1) Ἀλλὰ καὶ διὰ τοῦτο αὐτὸ μάλιστα θαύμασον, ὅτι υἱὸς ὢν τοῦ ἀνάρχου θεοῦ καὶ γνήσιος υἱὸς ἠνέσχετο ἄκουσαι καὶ Δαυίδος υἱὸς, ἵνα σε ποιήσῃ θεοῦ υἱόν. ἠνέσχετο πατέρα αὐτῷ γενέσθαι δοῦλον, ἵνα σοι τῷ δούλῳ πατέρα ποιήσῃ τὸν δεσπότην. Hom. in Math. 2.

2) Αὐτὸς υἱοποίησεν ἡμᾶς τῷ πάτρι καὶ ἐθεοποίησε τοῦς ἀνθρώπους, γενόμενος αὐτὸσ ἄνθρωπος. Orat. 2. adv. Arian.

3) Αὐτὸς ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιήθωμεν. Orat. de Incarn. Verbi.

4) Υἱὸς ἀληθινὺς φύσει γνήσιός ἐστι τυῦ πατρός, ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ . . . . τὰ δ᾽ αλλὰ, οῖς εῖπεν· ἐγὼ εῖπα, θεοί ἐστε, μόνον μετοχῇ τοῦ λόγου διὰ τοῦ πνεύματος. Orat. 2. adv. Arian. Cf. ep. ad Serap.

uns begnadigte"[1]). Mit derselben Freiheit drückt sich der h. **Augustin** aus: „Wir sind," spricht er, die Worte des Psalmisten erklärend, „zu Kindern Gottes, wir sind zu **Göttern geworden**, doch dies durch die **Gnade** des uns" (zu Kindern) „**Annehmenden**, nicht durch die **Wesenheit** des **Zeugenden**." Und in seinen Bekenntnissen hört er die göttliche Stimme: „Ich bin die Speise der Großgewordenen. Wachse, und du wirst mich genießen; doch wirst du nicht mich in dich verwandeln, wie die Speise deines Fleisches, sondern du wirst in mich verwandelt werden"[2]). Nicht minder bestimmt drückt sich der h. **Basilius**, und zwar bei vielen Gelegenheiten, aus: „Die Menschen," spricht er, „werden **der Gnade nach Götter** genannt"[3]), und stellt uns diese Umwandlung des Menschen als die höchste Wirkung des in uns wohnenden h. Geistes dar: „Durch ihn (wird uns) nie endende Freude, Beharrlichkeit in Gott, Aehnlichkeit mit Gott, und das Höchste von allem, was wir begehren können, Vergöttlichung"[4]).

70. Es pflegen aber besonders die griechischen Väter die Gottheit des Geistes eben daraus zu beweisen, daß wir durch ihn mit der göttlichen Natur Gemeinschaft haben. Der h. Basilius redet hievon ausführlich im dritten Buche gegen Eunomius, und der h. Cyrillus kommt darauf öfters zurück. Uns genüge eine Stelle, die auch in anderer Hinsicht zu merken ist: „Ich frage", sagt der letztere, „zu Göttern machen zu können, die nicht Götter sind, kommt das einer erschaffenen und gemachten Wesenheit zu? Ich dächte nicht...

---

1) *Ὡς γὰρ ἑνὸς ὄντος τοῦ υἱοῦ φύσει καὶ ἀληθινοῦ καὶ μονογενοῦς, γινόμεθα καὶ ἡμεῖς υἱοί, οὐχ ὡς ἐκεῖνος φύσει καὶ ἀληθείᾳ, ἀλλὰ κατὰ χάριν τοῦ καλέσαντος καὶ ἀνθρώποι τυγχάνοντες ἀπὸ γῆς, θεοὶ χρηματίζομεν, οὐχ ὡς ὁ ἀληθινὸς θεὸς ἢ ὁ τούτου λόγος, ἀλλ' ὡς ἠθέλησεν ὁ τοῦτο χαρισάμενος θεός.* Orat. 3. adv. Arian.

2) Filii Dei facti sumus, et Dii facti sumus, sed hoc est gratiae adoptantis, non naturae generantis. In ps. 48. — Et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tanquam audirem vocem tuam de excelso: Cibus sum grandium. Cresce et manducabis me: nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.
Conf. l. 6. c. 10.

3) *Οἱ ἄνθρωποι κατὰ χαρὶν ὀνομάζονται Θεοί.* Ep. 141.

4) Siehe unten S. 120.

Es möge nun immer diese Götter machende Schöpfung nicht begriffen werden: Gott allein muß dieselbe zugeschrieben werden, indem er die Seelen der Heiligen an dem, was ihm eigen ist, (*της ἰδιας ἰδιοτητος*) durch den Geist theilnehmen läßt, durch welchen wir auch dem natürlichen Sohne gleichförmig, und deßhalb, wie er, Götter und Kinder Gottes genannt werden. Denn, wie geschrieben steht, weil wir Kinder sind, so sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der da ruft: Abba (Vater)! Wenn es also über alle geschaffene Natur erhaben ist, aus eigener Kraft andere zu Göttern machen zu können; wer kann dann den heiligen Geist den Geschöpfen beizählen?"[1]) Ebenso folgern der h. Gregor von Nazianz und der h. Athanasius. Der erstere betheuert, daß er von einem, der gleich ihm geschaffen sei, das Heil nicht erwarte. „Wenn der h. Geist nicht Gott ist, so werde er erst Gott, und so kann er auch mich zu dieser Würde erheben und vergöttlichen"[2]). Zum Heile gelangen und vergöttlicht werden ist ihm also eins und dasselbe. „Wenn wir durch die Gegenwart des Geistes in uns," sagt der h. Athanasius, „der göttlichen Natur theilhaftig werden, so müßte doch der den Verstand verloren haben, der behaupten wollte, daß er der Geist eines geschaffenen Wesens und nicht der Geist Gottes sei. Denn er ist ja deßhalb in den Menschen, und durch ihn werden sie Götter. Wenn er aber zu Göttern macht, so ist ohne Zweifel seine Natur Gottes Natur"[3]).

---

1) *Οὐκοῦν ἐρήσομαι γὰρ, τὸ θεοποιεῖν δύνασθαι τοὺς οὐκ ὄντας θεοὺς, ἆρα ἂν πρέποι γεννητῇ καὶ πεποιμένῃ φύσει; . . . ἀλλ' οὐκ ἂν νοοῖτό ποτε θεοποιὸς ἡ κτίσις. ἀνήφθω δὲ μόνῳ τὸ χρῆμα θεῷ ταῖς τῶν ἁγίων ἐνιέντι ψυχαῖς τῆς ἰδίας ἰδιότητος τὴν διὰ πνεύματος μέθεξιν, δἰ οὗ καὶ σύμμορφοι γεγονότες τῷ κατά φύσιν υἱῷ, θεοὶ κατ̓ αὐτὸν καὶ υἱοὶ κεκλήμεθα θεοῦ κ. τ. λ.* Dialog. VII.

2) *Εἰ μὴ θεὸς τὸ πνεῦμα ἅγιον, θεωθήτω πρῶτον, καὶ οὕτω θεούτω με τὸν ὁμότιμον.* Orat. 34.

3) *Εἰ δὲ τῇ τοῦ πνεύματος μετουσίᾳ γινόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως, μαίνοιτο ἄν τις λέγων τὸ πνεῦμα τῆς κτιςτῆς φύσεως καὶ μὴ τῇ τοῦ Θεοῦ. διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐν ἀνθρώποις γίνεται καὶ δἰ αὐτοῦ θεοποιοῦνται. εἰ δὲ θεοποιεῖ οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστι.* Epist. ad Serap.

III.

Nähere Bestimmung der übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott.

71. Es scheint nun hinlänglich erwiesen, daß die Väter und Lehrer der Kirche die Schriftstellen, von denen oben die Rede war, nicht anders auslegten, als es von den Theologen zu geschehen pflegt; und daß sie deßhalb ebenso wohl als diese die Heiligung, welche Gott durch den Geist seines Sohnes in uns wirkt, als eine Umwandlung, die uns über unsere Natur erhebt, und des göttlichen Lebens theilhaftig macht, betrachteten. Aber sehen wir nun auch, wie sie durch nähere Erklärung dieser Vergöttlichung der Geschöpfe die Gefahr pantheistischer Ansichten fern hielten. Sie thaten dies schon durch jene beschränkenden Zusätze, wir seien der Gnade nach, was der Sohn, oder was Gott der Natur nach ist: uns werde mitgetheilt, aus Liebe und Huld geschenkt, was dem Vater, Sohne und Geist kraft ihrer Wesenheit inne wohne; wir werden durch eine aus Gnade gewährte Theilnahme und in Folge eines Verhältnisses zu Gott (σχεσει, σχετικως), was die göttlichen Personen kraft ihres Ursprungs und deßhalb ihrem Wesen nach (φυσει, φυσικως) sind. — Es verdienen jedoch diese Ausdrücke näher erwogen zu werden.

Auch von dem Sein, dem Leben und allen Vollkommenheiten der Geschöpfe reden die hh. Väter auf dieselbe Weise. In den Geschöpfen sagen sie, seien dieselben etwas Empfangenes, aus Güte Mitgetheiltes, in Gott aber kraft seiner Wesenheit[1]). Warum können nichtsdestoweniger diese Vollkommenheiten zur Natur der Geschöpfe gehören, nicht aber jene, welche man die Vergöttlichung des Menschen nennt? Darum weil diese, nicht aber jene eine Theilnahme an der eigentlichen Wesenheit Gottes voraussetzt. Erklären wir dieses näher. — Was immer in seinem Begriffe keine Unvollkommenheit einschließt, und sich deßhalb als unendlich denken läßt, kann ebensowohl von Gott, als von den Geschöpfen ausgesagt wer-

1) Vergl. Erst. Bd. n. 148, Phil. der Vorz. Zw. Bd. n. 1034. ff.

den; jedoch von den Geschöpfen, wenn gleich im wahren und eigentlichen, doch immer nur im beschränkten, von Gott allein im absoluten Sinn. Gott allein ist reines Sein, reine Güte, Macht u. s. w., das geschaffene Sein ist stets durch Nichtsein, und die geschaffene Macht durch Ohnmacht beschränkt. Dennoch läßt sich, und zwar aus demselben Grund, hinwiederum sagen, daß die Begriffe der Vollkommenheiten, die sich auch in den Geschöpfen finden, in ihrer Eigenthümlichkeit auf Gott nicht übertragen werden dürfen. Eben weil Gottes Sein reines und folglich unendliches Sein ist, ist es auch zugleich Leben, Macht, Weisheit, was sich von dem geschaffenen und endlichen Sein nicht sagen läßt; und dasselbe gilt von jeder Vollkommenheit. Insofern also die Begriffe dieser Vollkommenheiten aussondern, und jeder nur eine einzelne Vollkommenheit vorstellen, sind sie nicht geeignet, Gottes Wesen auszudrücken. Dies ist der Grund, weßhalb man sagt: Gott allein sei im absoluten Sinne Sein, Leben, Geist, Schönheit, Macht u. s. w., und doch wiederum: er sei nicht Macht, nicht Schönheit, nicht Geist, nicht Leben, nicht Sein u. s. w.; weil er nämlich ein Etwas ist, das in höchster Einfachheit dieses alles ist. Dieses Etwas nun ist seine eigentliche Wesenheit, von der wir uns keinen entsprechenden Begriff machen können. Es ist aber einleuchtend, daß an ihr die Geschöpfe nicht in dem Sinne theilnehmen können, in welchem sie durch ihn, der absolutes Sein und Leben ist, des Seins und Lebens theilhaftig werden. Das geschaffene Sein und Leben ist im wahren und eigentlichen, wenngleich beschränkten Sinne, was es heißt, Sein und Leben; weil es nicht bloß ein absolutes, sondern auch ein endliches Sein und Leben geben kann. Die Geschöpfe sind jedoch, was sie sind, nur durch Theilnahme, oder vielmehr durch Mittheilung; weil sowohl die Möglichkeit dessen, was sie sind, (ihre Idee) in der göttlichen Natur, als auch die Wirklichkeit desselben (ihr Dasein) in dem göttlichen Willen ihren Grund haben. Jene eigentliche Wesenheit Gottes aber kann nicht wie das Sein oder Leben auch als etwas Endliches außer ihm, noch die Gottheit gleich der Weisheit oder Macht als Eigenschaft eines endlichen Wesens gedacht werden. Darum also kann ein Geschöpf der Wesenheit Gottes nicht auf solche Weise theilhaftig werden, daß es im wahren und eigentlichen Sinne Gott oder göttlich werde; sondern nur insofern, als es zu Gott in ein ganz besonderes

Verhältniß tritt, zu einer Aehnlichkeit und einem Verkehre mit ihm, die keinem geschaffenen Wesen natürlich ist, erhoben wird.

72. Hören wir nun, wie die hh. Väter dieses besondere Verhältniß erklären. Der h. Johannes von Damaskus drückt sich darüber in wenigen Worten also aus: „Der Mensch wurde von Gott geschaffen, damit er, was des Geheimnisses Ende ist, durch Annäherung zu ihm vergöttlicht würde: jedoch vergöttlicht würde durch Theilnahme an dem göttlichen Lichte und nicht durch Verwandlung in Gottes Wesenheit"[1]).

Jedoch bestimmter und ausführlicher wird diese ganze Lehre von der Vergöttlichung in den berühmten Büchern von der kirchlichen Hierarchie vorgetragen. Es wird unsere Leser nicht befremdet haben, wenn wir uns auf diese Bücher und jene von den göttlichen Namen schon öfters mit großer Zuversicht berufen haben. Denn möge auch der Dionysius, dessen Namen sie tragen, nicht jener sein, dessen die Apostelgeschichte erwähnt; so ist doch bekannt, welch' hohes Ansehen diese Werke seit vielen Jahrhunderten in der ganzen Kirche genießen. Wenn aber irgendwo, so müssen wir hier auf sie hinweisen. Denn es ist der Zweck und die eigentliche Aufgabe dieser Bücher, zu erklären, wie jene Umwandlung in ein göttliches Sein und Leben, ohne die wir nicht zur Seligkeit gelangen können, in uns zu Stande komme. Es wird also zuerst von der Vergöttlichung die bestimmte Erklärung gegeben, „daß sie die möglich größte Verähnlichung und Vereinigung mit Gott sei"[2]), und die Entwicklung dieser Erklärung ist der Inhalt des ganzen unschätzbaren Werkes. Wir gelangen nämlich, dem Verfasser zufolge, zu jener geistigen Umwandlung durch den Gebrauch der heiligen Sacramente und die Liebe zu den göttlichen Geboten. (c. II.) Durch die Wirksamkeit der Sakramente werden wir in ein höheres Sein erhoben, und mit göttlicher Kraft erfüllt; die heiligen Gebräuche aber, mit welchen die Sakramente gespendet werden, ver-

1) *Καὶ πέρας τοῦ μυστηρίου τῇ πρὸς Θεὸν νεύσει θεούμενον· θεούμενον δὲ μετοχῇ τῆς θείας ἐλλάμψεως καὶ οὐκ εἰς τὴν θείαν μεθιστάμενον οὐσίαν.* De fide orth. l. 2. c. 12.

2) *ἡ δὲ θέωσίς ἐστιν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσίστε καὶ ἕνωσις.* Eccl. Hier. c. 1.

sinnbildlichen die Wahrheiten, welche fortan unsern Geist beschäftigen und unsern Wandel leiten müssen. Aller Grund und Anfang der Vergöttlichung ist also die Wiedergeburt aus Gott in der Taufe. Denn durch sie wird der Seele auf eine sehr geheimnißvolle Weise verliehen, nach Art Gottes zu sein. Wer dieses höhere Sein nicht empfangen hat, der kann von den göttlichen Offenbarungen nichts verstehen, geschweige denn was sie vorschreiben, vollbringen: wie wir ja auch erst das Dasein haben müssen, ehe wir unserer Natur gemäß wirken können[1]. — Wir schreiten aber in dieser Umwandlung fort, indem wir alles aufgeben, was dem uns nun eigen gewordenen göttlichen Stande nicht entspricht, und vom heiligen Geiste beständig getrieben, nur mit göttlichen Dingen uns beschäftigen. Die Anleitung zu einem solchen himmlischen Leben ist in den Ceremonien der Taufe enthalten; und wer die in ihnen ausgesprochenen Wahrheiten liebt und betrachtet, wird des göttlichen Lichtes immer mehr theilhaftig, zu Gott hingezogen, ihm enger und enger verbunden und mit seinen Gaben mehr und mehr bereichert. — Und so fährt nun der Verfasser fort, zu zeigen, auf welche Weise die Seele in diesem Verkehre mit Gott durch den Empfang der h. Eucharistie und der übrigen Sakramente, besonders des h. Chrysams und der Priesterweihe, mächtig gefördert werde. Immer inniger nämlich wird die Vereinigung mit Gott, immer gleichförmiger werden unsere Gesinnungen mit den seinigen, indem immer tiefere Geheimnisse dem betrachtenden Geiste sich enthüllen.

73. Diese Ansichten waren nun aber keineswegs dem h. Dionysius eigenthümlich; wir begegnen denselben sehr häufig in den Schriften der Väter. Auch der h. Cyrillus erklärt uns die Umwandlung oder neue Schöpfung, durch welche wir der göttlichen Natur theilhaftig werden, als eine Verähnlichung mit Gott durch heilige Gesinnung. Oder redet er nicht von jener Umwandlung,

---

1) ἡ τοῦ εἶναι θείως ἡμᾶς ἀῤῥηστοτάτη δημιουργία. εἰ γὰρ τὸ εἶναι θείως ἐστιν ἡ θειογέννησις, οὐ μή ποτέ τι γνοίη τῶν θεοπαραδότων οὔτε μὴν ἐνεργήσειε ὁ μηδὲ τὸ ὑπάρχειν ἐνθέως ἐσχηκῶς· ἢ οὐχὶ καὶ ἡμῖν, ἀνθρωπίνως φάμεν, ὑπάρξαι δεῖ πρῶτον, εἶτα ἐνεργῆσαι τὰ καθ' ἡμᾶς. Dieses θείως εἶναι pflegen der h. Thomas und die übrigen lateinischen Lehrer status divinus zu übersetzen, und sie reden davon sehr oft.

wenn er sagt, daß dies die eigenthümliche Kraft und Wirksamkeit des vom ersten Menschen gewichenen und uns wiedergeschenkten Geistes sei, uns nach dem überirdischen Bilde umzugestalten und zur Aehnlichkeit mit ihm selber zu erheben?[1]) wenn er die Worte des Apostels erläuternd spricht: „Christus wird in uns gestaltet" (Gal. 4, 9), „indem der h. Geist uns eine göttliche Form durch Heiligkeit und Gerechtigkeit eindrückt. Denn so leuchtet in unsern Seelen das Merkmal der Wesenheit Gottes des Vaters, indem uns, wie ich sagte, der h. Geist durch Heiligung nach sich umwandelt?"[2]). Man bemerke aber, daß uns der h. Geist dem Sohne gleichförmig macht, indem er uns eine göttliche Form, ja das Merkmal der Wesenheit Gottes eindrückt; man bemerke dies, sage ich, damit der h. Cyrillus die erhabene Vorstellung, die er uns oben von der umwandelnden Wirksamkeit des Geistes gegeben hat, nicht etwa wieder herabzuziehen und am Ende doch nur von menschlicher Sittlichkeit und Tugend zu reden scheine. Und gewiß, wie sollten die Väter eine Heiligung, die zu nichts anderm, als zu jener Sittlichkeit führete, welche Plato, Aristoteles und Cicero längst gekannt und gelehrt hatten, als ein tiefes Geheimniß und eine unaussprechliche Wirkung Gottes preisen?

74. Hören wir darüber nochmals den h. Basilius. Nachdem er gesagt, daß wir zu Gemeinschaft des Geistes nur gelangen, wenn wir von aller unreinen Begierlichkeit uns frei gemacht und die ursprüngliche Lauterkeit in uns wieder hergestellt haben; fährt er also fort: „Der Geist aber, ähnlich der Sonne, die ein reines Auge findet, wird dir in sich selber das Bild des Unsichtbaren zeigen. In der seligen Betrachtung dieses Bildes wirst du dann die unaussprechliche Schönheit des Urbildes schauen. So erhebt er die

1) . . . *ἐνῆκεν αὖθις τό θεῖον καὶ ἅγιον πνεῦμα, μεταποιεῖν εὖ μαλὰ πρὸς τὴν ὑπερκόσμιον εἰκόνα, καὶ πεφυκὸς καὶ δυνάμενον διὰ τὸ πρὸς ἰδίαν ἡμᾶς μεταρρυθμίζειν ἐμφερείαν.* De S. Trin. dial. 7.

2) *Μορφοῦται γε μὴν ἐν ἡμῖν Χριστὸς ἐνίοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος θείαν τινὰ μόρφωσιν δἰ ἁγιασμοῦ καὶ δικαιοσύνης. οὕτω γὰρ, οὕτω ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς ἐμπρέπει ὁ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς, ἀναμορφοῦντος ἡμᾶς, ὡς ἔφην, τοῦ ἁγίου πνεύματος δἰ ἁγιασμοῦ πρὸς αὑτὸν.* In Isaiam. L. IV. orat. 2. (in c. 44. v. 21).

Herzen, leitet die Schwachen an der Hand, führt die Fortschreitenden zur Vollendung, und den von aller Makel Gereinigten sich im Glanze enthüllend, macht er, daß auch sie durch die Gemeinschaft mit ihm geistig werden. Denn wie klare und durchsichtige Körper, wenn der Sonne Strahl auf sie fällt, selber leuchtend werden und Glanz von sich ausstrahlen: also werden die Seelen, welche den Geist in sich haben und von ihm erleuchtet sind, selber geistig, und strömen die Gnade in andere aus. Daher die Erkenntniß zukünftiger Dinge, daher Einsicht in die Geheimnisse, Entdeckung des Verborgenen, Vertheilung der Gnadengaben, himmlischer Umgang, Verkehr mit den Engeln; daher die nie endende Freude, das Verharren in Gott, die Aehnlichkeit mit Gott, und das Höchste von allem, was begehrt werden kann, die Vergöttlichung"[1]).

Dieser Gedanke, daß der Geist uns das Bild Gottes enthülle und dadurch unsere ganze Seele umwandle, kehrt bei den hh. Vätern sehr oft zurück. Sie verstehen aber unter dem Bilde, das der Geist uns zeigt, Denjenigen, welcher in vorzüglichem und ganz eigentlichem Sinne das Ebendbild der Wesenheit des Vaters heißt, den eingebornen Sohn; und so finden wir in dieser ihrer Lehre die Erklärung jener Worte des Apostels, denen zufolge wir vom Geiste Gottes, indem wir das unverhüllte Antlitz Jesu Christi schauen, in dasselbe Bild verwandelt werden von Klarheit zu Klarheit. Es stimmt dies aber auch vollkommen mit dem überein, was der h. Johannes von unserer einstigen Vollendung lehrt: „Wir werden ihm ähnlich sein, weil wir ihn sehen werden, wie er ist." Ueberhaupt war es auch nicht anders möglich, als daß die Väter jene Umwandlung, welche die Gemeinschaft mit der göttlichen Natur hervorbringt, als eine Verähnlichung mit Gott durch Heiligkeit auffaßten. Denn sie betrachteten ja dieselbe, wie wir gesehen haben, immer in der innigsten

---

1) Ὁ δὲ ὥσπερ ἥλιος, κεκαθαρμένον ὄμμα παραλαβὼν, δείξει σοι ἐν ἑαυτῷ τὴν εἰκόνα τοῦ ἀοράτου. ἐν δὲ τῷ μακαρίῳ τῆς εἰκόνος θεάματι τὸ ἄῤῥητον ὄψει τοῦ ἀρχετύπου κάλλους . . . . τοῦτο τοῖς ἀπὸ πάσης κηλῖδος κεκαθαρμένοις ἐλλάμπον, τῇ πρὸς ἑαυτὸ κοινωνίᾳ πνευματικοὺς ἀποδείκνυσι, . . . ἐντεῦθεν μελλόντων πρόγνωσις, μυστηρίων σύνεσις, κεκρυμμένων κατάληψις . . . . ἡ ἀτελεύτητος εὐφροσύνη, ἡ ἐν θεῷ διαμονὴ, ἡ πρὸς θεον ὁμοίωσις, τὸ ἀκρότατον τῶν ὀρεκτῶν θεὸν γενέσθαι. De Spiritu Sancto. c. 9.

Verbindung mit der Kindschaft Gottes. Nun aber lesen wir eben dort, wo der Apostel von dieser ausführlicher redet, daß diejenigen Kinder Gottes sind, welche, nachdem sie die Gelüste des Fleisches in sich getödtet haben, vom Geiste Gottes getrieben werden; und daß Gott jene, die er zu dieser Gnade berief, bestimmt hat, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden, damit dieser dadurch der Erstgeborne unter vielen Brüdern sei.

75. Jedoch ebenso wie der h. Dionysius finden auch die übrigen Väter in jener Gemeinschaft mit Gott, die sie eine Vergöttlichung nennen, nicht bloß Aehnlichkeit, sondern auch Vereinigung mit Gott. Sie reden von derselben, um ihre Innigkeit auszudrücken, oftmals unter dem Bilde einer geistigen Vermählung; und wie für jene wunderbare Umgestaltung, so berufen sie sich auch für diese Vermählung auf die Lehre des Apostels. Es genüge uns den h. Bernhard zu hören. Von der vollkommnen Gleichförmigkeit unsers Willens mit dem göttlichen, und dem beständigen Verkehre mit Gott, welche die Frucht derselben ist, redend, spricht er[1]: „Es ist dies in Wahrheit der Bund einer geistigen und heiligen Ehe. Ich sage zu wenig: ein Bund, es ist eine Umarmung. Ja, dort ist Umarmung, wo dasselbe Wollen und dasselbe Nichtwollen aus zweien einen Geist macht.“ Und etwas später: „Selig, dem es gegeben ist, die Wonne dieser Umarmung zu verkosten! Es ist das nichts anders, als heilige und keusche, . . . wechselseitige, innige, mächtige Liebe, welche nicht in einem Fleische, sondern in einem Geiste zwei verbindet, und macht, daß zwei nicht mehr zwei sondern einer sind. Denn Paulus spricht: Wer dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm“ [2]).

---

1) Vere spiritualis sanctique connubii contractus est iste. Parum dixi contractus, complexus est. Complexus plane, ubi idem velle et nolle idem unum facit spiritum de duobus. —

Felix, cui tantae suavitatis complexum experiri donatum est! Quod non est aliud, quam amor sanctus et castus . . . . amor mutuus intimus, validusque, qui non in carne una, sed uno plane in spiritu duos jungat, duos faciat jam non duos sed unum; Paulo dicente: Qui adhaeret Domino unus spiritus est. Serm. in Cant. 83.

2) Der Apostel sagt dies (1. Kor. 6, 17.) mit Hinweisung auf den bekannten Text des alten Testamentes: „Darum wird der Mensch seinen Vater

Jedoch dieses Einswerden mit Gott und überhaupt die wahre Beschaffenheit der Gemeinschaft mit der göttlichen Natur, wird wohl durch nichts so treffend ausgedrückt, als durch jene Gleichnisse, deren sich der h. Gregor von Nazianz bedient. (Orat. 22.) Denn in in ihnen wird es uns sehr anschaulich gemacht, wie die Seele über sich erhoben und, ohne ihr eigenes Sein zu verlieren und in Gott gleichsam aufzugehen, dennoch an allem, was Gottes ist, auf eine wunderbare Weise Antheil nimmt. „Ein Tropfen Wassers, in einem Becher voll Wein geträufelt, bleibt zwar Wasser, aber erhält durch und durch die Farbe und den Geschmack des Weines; das glühende Eisen hört nicht auf Eisen zu sein, aber es ist dem Feuer so ähnlich, als wenn es seine eigene Natur ganz verloren hätte; die Luft endlich, welche vom Sonnenlicht durchströmt wird, scheint nicht sowohl erleuchtet, als das Licht selber zu sein." Hier haben wir also zugleich mit der innigsten Vereinigung die größte Aehnlichkeit, und eine Umwandlung durch Theilnahme an der Beschaffenheit ohne Vermischung der Wesenheit. —

76. So also hätten uns die hh. Väter das Geheimniß der Weisheit und überaus großen Liebe Gottes, das der Welt verborgen, uns aber durch den Geist Gottes geoffenbart ist, im Lichte dieser Offenbarung erklärt. Aber es ist doch immer ein Geheimniß, nur dem Glauben erkennbar. Daß die Gerechten durch die Weihe der Gnade zu andern Menschen werden, offenbart auch ihr äußeres Wirken und Erscheinen unter uns; daß sie durch eben diese Gnade zu Gott in ein inniges und zartes Verhältniß treten, erfahren sie durch die Tröstungen des h. Geistes. „Denn der Geist selbst giebt Zeugniß unserm Geiste, daß wir Kinder Gottes sind". Aber daß jene Umwandlung, deren Wirkungen wir sehen, eine Erhebung der Seele zum göttlichen Sein und Leben; daß jene vertrauliche Nähe Gottes, die wir empfinden, der Anfang einer Verschmelzung mit ihm zu einem Geiste sei: das ist eine Wahrheit, die wir in diesem Leben nur durch den Glauben erkennen. Darum hörten wir den h. Johannes sagen: „Geliebteste, jetzt sind wir Kinder Gottes; aber es

---

und seine Mutter verlassen, und seinem Weibe anhangen, und sie werden zwei in einem Fleische sein." 1. Mos. 2, 24.

ist noch nicht offenbar, was wir sein werden". Was die Gnade in allen, die getreu nach dem Gesetze der Liebe wandeln, im Verborgenen wirkt; es wird erst, wenn der ewige Tag der Vollendung kommt, sichtbar werden. „Wir wissen, daß wir, wenn er erscheinen wird, ihm ähnlich sein werden: weil wir ihn sehen werden wie er ist." — Nichtsdestoweniger will Gott, daß die wunderbaren Wirkungen seiner Güte einzelnen Seelen auch in diesem Leben schon durch die Erfahrung kund werden. Was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, was, ehe es Gott geoffenbart, kein Herz geahnt; sie verkosten es, und staunen über das, was Gott denen, die ihn lieben, bereitet hat. Oder dürften wir etwa, was so viele heilige Seelen, aber unter ihnen auch hoch erleuchtete Lehrer der Kirche von ihrem innern Leben berichten, in Zweifel ziehen, und mit den Träumereien eines falschen Pietismus verwerfen? Wenn nicht, nun, was anders ist die mystische Vereinigung und Umwandlung in Gott, (unio et transformatio) wenn nicht ein Zustand, in welchem die Seele jene Vergöttlichung, welche die Väter uns als die eigentliche Wirkung der Gnade bezeichnen, in sich wahrnimmt und erfährt? Die Lehrer der Mystik erklären sie für einen Zustand, in welchem die Seele Gottes Größe und Liebenswürdigkeit durch ein übernatürliches Licht auf ungewöhnliche Weise erkennend, von so großer Liebe zu ihm hingerissen wird, daß sie sich in ihm ganz und gar verliert. So lebhaft nämlich ist die bewundernde Erkenntniß Gottes, so mächtig die Empfindung seiner Herrlichkeit, so stark die Wirkung seiner unendlichen Liebe, daß der beschauende Geist die Erinnerung an alles, was nicht Gott ist, daß er das Gefühl seiner selbst verliert, nur Gott denkt, nur Gott empfindet. Sich selbst entrückt, von Gott ganz erfüllt und durchdrungen, hört er auf, nach seiner Art zu denken und zu empfinden; er denkt und empfindet wie Gott, mit dem er ein Geist geworden ist[1]).

---

1) Tertius amoris gradus est, quando mens hominis in illam rapitur divini luminis abyssum: ita ut humanus animus in hoc statu exteriorum omnium oblitus penitus nesciat se ipsum totusque transeat in Deum suum. — — In hoc statu dum mens a se ipsa alienatur, dum in illud divini arcani secretarium rapitur, dum ab illo divini amoris incendio undique circumdatur, intime penetratur, undequaque inflammatur, se ip-

Ist es nicht eben dieser Zustand, den der h. Gregor der Große, die ersten Worte des Hohenliedes erklärend, beschreibt? „Es spricht die Braut, voll glühenden Verlangens nach der Umarmung ihres Bräutigams: „Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes;" als wenn sie sagte: den ich über alles, oder vielmehr den allein ich liebe, er möge kommen, und mit seinem wonnevollen Hauche mich berühren. Denn wenn ich seinen Kuß empfinde, so verlasse ich, plötzlich umgewandelt, mich selbst, und werde sofort in sein Bild umgestaltet"[1]). Ausführlicher verbreitet sich der h. Bernhard über diese Erfahrungen reiner Seelen, in den letzten Homilien über das Hohelied, und schließt die 85ste mit den Worten: „O wer du immer zu wissen begehrest, was es heiße, das Wort" (nämlich das ewige Wort des Vaters, mit dem die Seele vermählt wird) „genießen, bereite ihm nicht das Ohr, sondern die Seele. Keine Zunge spricht das aus, aber die Gnade lehrt es. Es wird vor den Weisen und Klugen verborgen, und den Kleinen geoffenbart. Eine große, Brüder, eine große und erhabene Tugend ist die Demuth; sie verdient, was nicht gelehrt wird, und erfaßt, was nicht erlernt wird; sie wird gewürdigt, vom Worte und über das Wort zu empfangen, was sie selbst mit ihren Worten nicht erklären kann. Warum das? nicht weil es verdient worden, sondern weil es so wohlgefällig ist vor dem Vater des Wortes, des Bräutigams der Seele, unsers Herrn Jesu Christi, der Gott über alles ist, gelobt in Ewigkeit. Amen"[2]).

---

sam penitus exuit, divinum quendam affectum induit, et inspectae pulchritudini configurata tota in aliam gloriam transit. So beschreibt Richard von St. Victor ausführlicher, was er vorher mit wenigen Worten gesagt hatte: In hoc statu qui adhaeret Domino, unus spiritus est; — und: In tertio gradu transfiguratur. — Tract. de grad. virt. charit.

1) Dicit ergo sponsa desiderio aestuans et in amplexum sponsi sui inardescens: Osculetur me osculo oris sui; ac si diceret: Ille, quem super omnia, imo solum diligo, veniat, qui dulcedine suae inspirationis me tangat, quia cum ejus osculum sentio, subita mutatione me derelinquo, et in ejus similitudinem illico liquefacta transformor.

2) O quisquis curiosus es scire, quid sit hoc Verbo frui, para illi non aurem, sed mentem. Non dicit hoc lingua, sed docet gratia. Abscon-

Fünftes Hauptstück.

Vom natürlichen und übernatürlichen Ziel und Ende des Menschen.

77. Nach dem Begriffe, den wir vom Uebernatürlichen gaben, ist dasselbe nicht bloß über die Kräfte, sondern auch über die Ansprüche oder Bedürfnisse, die in der Natur gegründet sind, erhaben, so daß ein Wesen auch ohne dasselbe in seiner Art vollkommen und glückselig sein kann. Obschon nun, was ein Wesen durch seine natürlichen Fähigkeiten vermag, und was ihm der Beschaffenheit seiner Natur nach gebührt, zusammenfällt, und daher jene beide Merkmale des Uebernatürlichen sich immer vereinigt finden; so haben doch die Jansenisten sie trennen wollen. Um ihre so verderblichen Irrlehren von der Gnade festzuhalten, war es, wie wir später sehen werden, durchaus nothwendig, behaupten zu können, daß die Gnade der Kindschaft und die mit ihr verbundenen Vorzüge dem Menschen, bevor er gesündigt hatte, von Gott nicht versagt werden konnten. Wie also suchten sie dieses zu beweisen? Es ist Glaubenslehre, daß es ohne jene Gnade unmöglich ist, des himmlischen Erbtheils theilhaftig zu werden. War also dieses Erbtheil die natürliche Bestimmung des Menschen, d. h. jene Bestimmung, zu welcher der Mensch gelangen muß, um nicht elend und unglückselig zu sein; so folgt, daß es mit Gottes Güte und Weisheit in Widerspruch gewesen wäre, ihm, da er noch nicht gesündigt, die Gnade, die zur Erreichung jenes Endzieles nöthig war, zu versagen. Mit aller Anstrengung also vertheidigte Jansenius jenen Satz, und ereiferte sich wider die Lehre, welche unter den Theologen (jedoch wie er behauptet, nur unter den Theologen seiner Zeit) allgemein war. Denn dieser zu-

---

ditur a sapientibus et prudentibus et revelatur parvulis. Magna, fratres, magna et sublimis virtus humilitas, quae promeretur, quod non docetur, digna adipisci quod non valet addisci, digna a Verbo et de Verbo concipere, quod suis ipsa verbis explicare non potest. Cur hoc? non quia sit meritum sed quia sic placitum coram Patre Verbi sponsi animae Jesu Christi, Domini nostri, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen.

folge ist ebensowohl die endliche Bestimmung, zu der wir durch Jesus Christus geführt werden, als auch die Gnade, die uns für dieselbe vorbereitet, nicht nur über die Kräfte, was Jansenius zugiebt, sondern auch über die Ansprüche und Bedürfnisse der Natur erhaben. — Die übernatürliche Ordnung besteht in dem übernatürlichen Ziele und den übernatürlichen Mitteln zu denselben.

I.

Die ewige Glückseligkeit, zu der uns Gott in seinem Sohne berufen hat, ist im vollen Sinne des Wortes übernatürlich zu nennen.

78. Der Beweis für diesen Satz ist eigentlich schon in dem, was bisher vom Uebernatürlichen gesagt wurde, enthalten. Wir haben das Dasein einer übernatürlichen Ordnung zuerst aus dem erkannt, was der h. Paulus von der übernatürlichen Erkenntniß lehrt. Nun redet zwar der Apostel an jener Stelle nicht insbesondere vom Ziel und Ende, zu dem wir berufen sind, sondern überhaupt von dem, was Gott uns durch den Erlöser geschenkt habe. Aber das Ziel und Ende ist dennoch nicht nur hierin enthalten, sondern wird auch, und zwar nach aller Eingeständniß, auf besondere Weise durch eben jene Worte bezeichnet, worin wir das Uebernatürliche am schärfsten ausgesprochen fanden: „Kein Auge hat gesehen, kein Ohr gehört, und keines Menschen Herz geahnt, was Gott denen, die ihn lieben, bereitet hat. Uns aber hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist; denn der Geist erforscht alles, auch die Tiefen der Gottheit." Was nun aber darum keines Menschen Gedanke erreicht, weil es nur der Geist, der die Tiefen der Gottheit erforscht, offenbaren kann; das muß ebensowohl über die Ansprüche und Bedürfnisse, als über die Kräfte der menschlichen Natur erhaben sein. Oder gilt nicht auch von jenen Ansprüchen und folglich von der natürlichen Bestimmung des Menschen, was oben von den natürlichen Kräften gesagt wurde, daß es nämlich, um sie zu erkennen, nicht nothwendig ist, die Tiefen der Gottheit zu erforschen, sondern nur, die Natur des Menschen zu verstehen? Indem der Apostel sagte, nur der Geist, der die Tiefen der Gottheit durchschaue, wisse, was Gott uns bereitet habe; drückte

er gewiß mit den stärksten Ausdrücken, die möglich sind, eben das aus, was wir zu beweisen haben: das ewige Leben sei eine Glückseligkeit, die nicht nur alle Ansprüche, sondern auch alle Vorstellungen und folglich alle Wünsche, die ein geschaffener Geist haben könne, übersteige.

79. Ebenso ist diese Wahrheit auch in dem enthalten, was wir von der übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott, zu der wir durch Christus geführt werden, auseinander gesetzt haben. Denn diese Gemeinschaft haben wir nicht bloß als etwas, das über unseren Kräften liegt, sondern auch als eine Erhebung des Menschen über seine natürliche Würde, ja als eine Art von Vergöttlichung erkannt. Die meisten Stellen der Schrift und Väter, die wir anführten, bezogen sich zwar auf jene Gemeinschaft, die wir durch die Gnade der Kindschaft schon in diesem Leben mit Gott haben. Um wie viel mehr müssen wir aber eben deßhalb das ewige Leben als übernatürlich anerkennen, da es grade darin besteht, daß jene Gemeinschaft mit Gott zur Vollendung geführt wird? Der h. Johannes sprach: „Jetzt sind wir Kinder Gottes und es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden. Wir wissen aber, daß wir, wenn es offenbar sein wird, ihm ähnlich sein werden: weil wir ihn sehen werden, wie er ist.“ Es muß also die Aehnlichkeit, welche wir am Tage der Vollendung mit Gott erhalten, ohne Vergleich größer sein, als jene, wegen welcher wir schon jetzt Kinder Gottes heißen und sind. — Ganz in demselben Sinne spricht auch der Apostel: „Ihr seid todt (für diese Welt) und euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen. Wenn Christus, euer Leben, erscheint, dann werdet auch ihr mit ihm in Herrlichkeit erscheinen.“ (Col. 3, 3. 4). Diese Erscheinung ist jene Offenbarung der Kinder Gottes, nach der die ganze Schöpfung seufzt (Röm. 8, 22.), die vollendete Verklärung in des Herrn Bild. Sehr oft redet der h. Paulus von ihr, mit Beziehung auf die Auferstehung Christi. Wir werden mit ihm auferstehen, mit ihm verherrlicht werden, und nachdem wir das Bild des Menschen, der von der Erde stammte, getragen, auch das Bild des Menschen, der vom Himmel ist, tragen (1 Kor. 15, 47); doch gewiß nicht bloß im auferstandenen Leibe, sondern auch und vorzüglich in der dann ganz geheiligten Seele.

Die übernatürliche Gemeinschaft, welche wir durch die Gnade der Kindschaft mit Gott haben, schließt außer dieser Aehnlichkeit die größte Vereinigung in sich. Wir sind mit Christus wie die Rebzweige mit dem Weinstock, wie Glieder eines Leibes verbunden, und durch diese Verbindung haben wir Theil an dem göttlichen Leben, so daß unser Denken, Sinnen, Empfinden, Wollen und Thun göttlicher Art wird. Aber auch diese Vereinigung wird erst im jenseitigen Leben vollkommen. Oder ist es nicht an jenem Tage unserer Verklärung, wo wir mit Christus, unserm Erlöser, wie die Glieder mit dem Haupte zu einem Leibe so vereinigt werden, daß keine Trennung mehr möglich sein wird? An diesem Tage beginnt auch die vollkommene Herrschaft Jesu (Ephes. 1, 22), welche vorzüglich darin besteht, daß er in den Verklärten durch die heilige Liebe herrscht, und ohne ihnen ihre Freiheit und Selbstständigkeit zu nehmen, alle Kräfte ihrer Seele durchdringt, und alle ihre Thätigkeit lenkt. Es ist der Tag der Vermählung: darum ruft der Engel: „Selig, die berufen sind zum Hochzeitsmale des Lammes!" aber der Tag der ewigen Vermählung; denn das Band, das von nun an die Seele mit Gott vereint, ist unauflöslich. —

Es wird endlich die Gnade der Kindschaft auch deßhalb als übernatürlich erkannt, weil sie uns einer Seligkeit, die nur Gott natürlich ist, theilhaftig macht. Wenn nun auch diese schon in gegenwärtigem Leben beginnt; weil das Reich Gottes Friede und Freude im h. Geiste ist; so erhält sie doch ganz gewiß ihre Vollendung erst im zukünftigen Leben. Die Auserwählten sind dort oben im Reiche der Himmel nicht wie Diener, Fremdlinge oder Ankömmlinge, sondern wie Kinder im Hause ihres Vaters; besitzen das Erbtheil und herrschen mit dem Erstgebornen; essen an seinem Tische und werden mit dem Strome seiner Wonne getränkt. — Wodurch immer also die Gemeinschaft, welche wir vermöge der Gnade mit Gott haben, als eine wunderbare Erhöhung des Menschen über das ihm natürliche Verhältniß zu Gott erkannt wird; das alles finden wir in höherem und im höchsten Grade in dem ewigen Leben, das uns verheißen ist, wieder. Wir müssen also ganz besonders dieses als ein durchaus übernatürliches betrachten.

80. Nun sahen wir auch oben schon, daß sowohl die h. Schrift als auch die Väter eine höhere Erleuchtung als die Ursache an-

gaben, wodurch wir mit Gott in jene übernatürliche Gemeinschaft treten. Die Erkenntniß Gottes, welche uns die Gnade verleiht, bringt die Gesinnung, durch die wir Gott ähnlich werden, und eben dadurch auch die Vereinigung mit ihm hervor. Daher pflegt der Apostel den Fortschritt auf dem Wege des Heils als abhängig von jener Erkenntniß oder als natürliche Folge des Wachsthums in ihr darzustellen. Er betet, daß Gott den Gläubigen den Geist der Weisheit und Offenbarung zu seiner Erkenntniß geben, und die Augen ihres Herzens erleuchten wolle, damit sie die Hoffnung ihres Berufes, und die Reichthümer ihres Erbtheils erkennen (Eph. 1, 17); und wiederum, daß ihre Liebe mehr und mehr zunehme in Erkenntniß und allem Verständniß, auf daß sie . . . . erfüllt seien mit der Frucht der Gerechtigkeit durch Jesum Christum zur Ehre und zum Lobe Gottes (Phil. 1, 9. Vergl. Col. 1, 9). Er ermahnt die Gläubigen den neuen Menschen anzulegen, der erneuert wird zur Erkenntniß nach dem Ebenbilde dessen, der ihn erschaffen hat (Col. 3, 9). Aus alle dem geht hervor, daß mit der Wiedergeburt, durch welche das Ebendbild Gottes in uns erneuert wird, die Erkenntniß der göttlichen Dinge in ursachlicher Verbindung steht [1]). Hiermit stimmt denn auch jene mehr erwähnte Stelle überein, an welcher der Apostel sagt, daß wir in des Herrn Bild von Klarheit zur Klarheit verwandelt werden; indem wir ihn nicht mehr unter den Hüllen des alten Bundes, sondern im hellen Lichte des Evangeliums schauen. Wenn aber der h. Paulus hier, wie wir oben zeigten, von der Umwandlung in diesem Leben redet; so sagt uns doch der h. Johannes ganz dasselbe von jener Verwandlung, die wir am Tage der Verklärung erwarten: „Wir werden ihm ähnlich sein, weil wir ihn sehen werden, wie er ist.“ Und eben weil diese vollkommene Erkenntniß Gottes ihrer Natnr nach die Verwandlung in sein Bild die Vereinigung mit ihm und die Glückseligkeit in ihm zur nothwendigen Folge hat; pflegt man auch durch sie allein das uns im Himmel bereitete Loos zu bezeichnen, und also zu sagen, unser Ziel und Ende bestehe in der Anschauung Gottes. Wir wollen also unsern Satz auch noch insbesondere von dieser beweisen, und die Gründe

1) Vergl. die oben (n. 74) angeführte Stelle des h. Basilius.

vorlegen, weßhalb diese beseligende Anschauung Gottes nicht als natürliches, sondern als übernatürliches Ziel und Ende des Menschen zu betrachten sei.

81. Wir haben oben gesehen, daß, wie die Theologen, so auch die hh. Väter, auf die Lehre des göttlichen Wortes sich stützend, eine dreifache Erkenntniß Gottes, die uns schon in diesem Leben geschenkt wird, unterscheiden. Die erste ist jene, welche unwillkürlich entstehend, im innersten Bewußtsein unserer Seele wohnt; die andere, mehr ausgebildete, wird durch bewußtes Nachdenken über die Werke Gottes erworben; die dritte aber, die viel vollkommner ist, als die beiden ersteren, vermittelst des Glaubens aus den göttlichen Offenbarungen geschöpft. Diese letzte müssen wir nun etwas näher betrachten, um daraus jene vierte Art der Erkenntniß, die Anschauung Gottes, besser kennen zu lernen.

Das Licht der Gnade, vermöge dessen wir aus der Offenbarung Kenntnisse über Gott und göttliche Dinge erhalten, bringt in uns zuerst zwar den Glauben, wodurch wir das Geoffenbarte für wahr halten, sodann aber auch eine höhere Einsicht in das Geoffenbarte hervor. Es erzeugt in uns den Glauben, indem es uns sowohl über die Thatsache der Offenbarung, als auch über die Weisheit und Wahrhaftigkeit Gottes erleuchtet. Denn dadurch macht es uns von der untrüglichen Wahrheit des göttlichen Wortes gewisser, als wir es durch bloß natürliche Erkenntniß sein könnten; flößt uns zugleich eine höhere Ehrfurcht gegen den Allweisen und Allwahrhaftigen ein, und macht uns geneigt, mit voller Zuversicht seinem Worte unsern Verstand zu unterwerfen. Aber das Licht des Glaubens dehnt sich auch über die geoffenbarten Wahrheiten aus, und bringt sie sowohl unserm Herzen und Gemüthe, als unserer Einsicht näher. Daher also kommt es, daß in denjenigen, welche auf diesem Wege des Lichtes fortschreiten, die Gaben des h. Geistes vermehrt werden; sie wachsen in der heiligen Klugheit, indem der Geist des Rathes sie lehrt, wie sie in allen Lagen des Lebens nach den Wahrheiten, die sie glauben, handeln müssen; sie nehmen zu in der Wissenschaft, durch die sie von ihrem Glauben Rechenschaft geben können; sie schreiten fort in der Erkenntniß, indem ihnen immer tiefere und schärfere Blicke in die Geheimnisse Gottes verliehen werden; sie werden endlich mit Weisheit erfüllt,

indem sie bei leichter und heller Beschauung der göttlichen Dinge von Bewunderung und Liebe gefesselt, über ihnen alle erschaffenen vergessen: mit dem Apostel um der Erkenntniß Jesu Christi willen, alles (was die Welt hochschätzt) für Schaden erachtend (Phil. 3, 8).

Aber so erhaben auch diese Gabe der Erkenntniß in auserwählten Seelen sein mag; in Vergleich mit jener, die wir im andern Leben erwarten, ist sie immer höchst unvollkommen. Denn eben von jener Erkenntniß, die nur durch die Gnade möglich ist, redet der Apostel, wo er sagt, daß unser Wissen Stückwerk ist, und sich zur Erkenntniß, welche die Seligen von Gott haben, wie die Einsicht des Kindes zur Einsicht des gereiften Mannes verhalte: „Stückwerk ist unser Erkennen, und Stückwerk unser Weissagen. Wenn aber das Vollkommne kommt, dann wird das Stückwerk aufhören. Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, hatte Einsicht, wie ein Kind, dachte wie ein Kind: als ich aber Mann ward, legte ich ab, was kindisch war. Jetzt sehen wir durch einen Spiegel im Räthsel; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, so wie auch ich erkannt bin“[1]).

82. Es fügt also der Apostel auch den Grund bei, weßhalb unsere Erkenntniß hienieden von jener der Seligen so verschieden ist. So lange wir auf Erden wandeln, schauen wir Gott nur im Spiegel der Geschöpfe und im räthselhaften Dunkel des Glaubens, und dieses ist auch von den höchsten Erleuchtungen auserwählter Seelen wahr. Denn, wie die Lehrer der Mystik ausführlicher erklären, auch ihnen werden die göttlichen Dinge und Gott selber vermittelst Vorstellungen von geschaffenen Dingen, z. B. vom Lichte, Leben, u. s. w. gezeigt; und wenn sie auch über diese empor-

---

1) Ex parte enim cognoscimus et ex qarte prophetamus. Cum autem venerit, quod perfectum est, evacuabitur, quod ex parte est. Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuavi, quae erant parvuli. Videmus nunc per speculum in aenigmate; tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum.
1. Cor. 13, 9—13.

gehoben, Gottes Wesen, wie es in sich ist, betrachten, so wird doch diese Betrachtung nie zu einem klaren Schauen. Denn all' dies Erkennen geht aus dem Glauben, wie aus seinem Grunde hervor, und nimmt also auch an der Dunkelheit des Glaubens Theil. Aber dort im Lande der Verklärung sollen wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen; also nicht mehr vermittelst Vorstellungen von Dingen, die ihm ähnlich sind, sondern unmittelbar seinem Wesen nach, und nicht mehr im Dunkel des Glaubens, sondern in der Klarheit seines Lichtes erkennen. Und indem wir auch alles andere, was wir erkennen, durch dieses klare Schauen der göttlichen Wesenheit aus seinem tiefsten Grunde verstehen, hört in jeglicher Beziehung das Dunkel des Glaubens auf.

Eben diese unmittelbare Erkenntniß der göttlichen Wesenheit wird uns auch in den oben angeführten Worten des h. Johannes ausdrücklich verheißen, und zwar als eine Erkenntniß, die so verschieden von jener ist, die wir jetzt durch die Gnade haben, als überhaupt der Zustand der Seligen von jenem, in dem wir uns auf Erden befinden. Denn gerade diese vollkommene Erkenntniß ist es, welche der h. Johannes als Ursache unserer Verwandlung angiebt: „Wir werden ihm ähnlich sein: weil wir ihn sehen werden, wie er ist."

Obschon über diese Glaubenswahrheit die Christgläubigen immer übereingestimmt haben, so wird es doch hier nicht überflüssig sein, zu erinnern, wie die Kirche sich darüber bei verschiedenen Gelegenheiten ausgesprochen hat. Das öcumenische Concil von Florenz bestimmt in einem Dekret, das wir bei anderer Gelegenheit vollständig mittheilen werden, den Glauben der Kirche in Betreff der aus diesem Leben Dahingeschiedenen. Dort also heißt es von denen, welche durch Buße und Liebe vollkommen gereinigt sind, daß sie sogleich in den Himmel aufgenommen werden, und den dreieinigen Gott selber, wie er ist, klar anschauen, jedoch die einen vollkommner, als die andern. Aber schon früher hatte Benedict XII. dieselbe Lehre ausführlicher erklärt. Er entschied, daß die Seelen der Gerechten Gott von Angesicht zu Angesicht schauen, „so zwar, fügt er bei, „daß nichts Geschaffenes als nächster Gegenstand die Erkenntniß der göttlichen Wesenheit vermittelt, sondern diese

sich ihnen unmittelbar, unverhüllt, klar und offenbar zeigt."[1])

83. Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß die beseligende Anschauung Gottes eine Erkenntniß von unvergleichlich höherer Art ist, denn jene, die wir in diesem Leben durch das Licht der Gnade empfangen. Nun haben wir aber schon gesehen, daß dieses Erkennen vermittelst der Gnade des Glaubens im vollsten Sinne übernatürlich ist: wie viel mehr muß es also jenes vollendete Schauen sein?

Es läßt sich aber dieses auch aus den Schriftstellen herleiten, in welchen die Unsichtbarkeit Gottes mit großem Nachdrucke gelehrt wird. Denn wenn der Apostel mit so vieler Feierlichkeit Gott „den Seligen und allein Mächtigen, den König der Könige und den Herrn der Herrscher nennt, der allein Unsterblichkeit besitzt und in unnahbarem Lichte wohnt, den kein Mensch gesehen hat, aber auch nicht sehen kann, dem da Ehre sei und ewige Herrschaft:"[2]) — so will er offenbar erhabene und Gott eigene Vollkommenheiten ausdrücken. Er konnte also nicht bloß sagen wollen, daß Gott dem leiblichen Auge unsichtbar sei: denn dies ist auch von allen geschaffenen Geistern wahr. Es redet also der Apostel von geistiger Erkenntniß. Nun würde er aber zu viel gesagt haben, wenn er jede Art derselben ausgeschlossen hätte: denn er selbst lehrt ja, daß das Unsichtbare Gottes durch die Geschöpfe erkennbar und sichtbar geworden. Diese Erkenntniß Gottes vermittelst der erschaffenen Dinge wollte er also gewiß nicht läugnen, da er sagte, daß kein Mensch Gott gesehen habe, noch sehen könne; ebenso wenig

---

1) Etiam ante resumptionem suorum corporum et judicium generale post ascensionem Salvatoris D. N. Iesu Christi in coelum, fuerunt, sunt et erunt in coelo, coelorum regno et paradiso coelesti cum Christo sanctorum angelorum consortio aggregatae, ac post Domini Iesu Christi passionem et mortem viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aparte eis ostendente.

2) . . . . . beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest, cui honor et imperium sempiternum. Amen. 1. Tim. 6, 15. 16.

jene, welche uns im Dunkel des Glaubens zu Theil wird. So mußte er also von der unmittelbaren und klaren Erkenntniß, von der eigentlichen Anschauung durch das Auge des Geistes reden. Wenn nun die h. Schrift auf der einen Seite lehrt, daß diese Anschauung dem Menschen unmöglich ist, auf der andern Seite aber dieselbe denen, die reines Herzens und durch die Gnade Jesu Christi geheiligt sind, als ewigen Lohn jenseits des Grabes verheißt; so müssen wir auch von ihr mit dem h. Irenäus das Wort des Herrn verstehen: „Bei den Menschen ist dies unmöglich, bei Gott aber ist alles möglich." Was unser Geist durch seine eigenen Kräfte nie und nimmer erreichen könnte, das hat Gottes Allmacht und überschwengliche Güte möglich gemacht, ja nahe gelegt. Daher fährt derselbe Kirchenvater fort: „Von sich selbst sieht der Mensch Gott nicht. Aber weil Gott will, wird er von den Menschen gesehen, und zwar von welchen er will, und wann er will, und wie er will. Denn Gott ist mächtig in allem"[1]). Auch dem h. Ambrosius nach ist Gott von Natur unsichtbar, sichtbar aber, weil er will.[2]) Und noch bestimmter redet der h. Epiphanius: „Gott schauen ist, besonders der menschlichen Natur, unmöglich: . . . . aber der unsichtbare Gott stärket nach seiner Güte und Macht das Unvermögende, und befähigt es, das Unsichtbare zu schauen."[3])

84. Diesen Beweisen aus Schrift und Tradition pflegten die Theologen auch noch Vernunftgründe beizufügen, aus der Natur des erschaffenen Geistes darthuend, daß es ihm durch seine eigenen

---

1) Secundum magnitudinem quidem ejus et mirabilem gloriam nemo videbit Deum et vivet. Incapabilis enim Pater. Secundum autem dilectionem et humanitatem, et quod omnia possit, etiam hoc concedit his, qui se diligunt i. e. videre Deum, quod et prophetabant prophetae. Quoniam quae impossibilia sunt apud homines, possibilia apud Deum. Homo enim a se non videt Deum. Ille autem volens videbitur ab hominibus, a quibus vult et quando vult et quemadmodum vult. Potens est enim in omnibus Deus. Adv. haeret. l. 4. c. 37.

2) Dei naturae est non videri, voluntatis videri. In Luc. l. 1. n. 24.

3) *Καὶ ἀδύνατόν ἐστιν ἰδεῖν θεόν, μάλιστα ἀνθρωπίνην φύσιν . . . ἀλλ' ἀόρατος θεὸς ἐν φιλανθρωπίᾳ καὶ δυνάμει ἐνισχύσας τὸ ἀδύνατον κατηξίωσε τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει, ὅπως ἴδῃ τὸ ἀόρατον.* Haer. 70. n. 7.

Kräfte nicht gegeben ist, Gott anders, als vermittelst der Geschöpfe zu erkennen.[1]) Wie er nämlich Gottes Dasein nur aus seinen Werken erschließt, also kann er auch über seine Beschaffenheit sich nur aus diesen, d. i. durch Betrachtung der Aehnlichkeit und des Gegensatzes, welche zwischen ihnen und dem Schöpfer bestehen, Aufschluß verschaffen. Auf diesem Wege ist es aber unmöglich, Gott, wie er in sich selbst ist, zu erkennen, und zur geistigen Anschauung seiner Wesenheit zu gelangen. Wir haben diese Beweise in unserer Schrift über die Philosophie der Vorzeit erörtert,[2]) und hoffen daselbst zugleich außer Zweifel gestellt zu haben, daß die Scholastik auch hier, möge man die Lehre selbst oder ihre Begründung betrachten, in die Fußstapfen der Kirchenväter trat. Auch diese stellen den Satz auf, und wiederholen ihn in mannigfaltiger Weise: Gott ist dem vernünftigen Geschöpfe durch seine Werke kund geworden, aber seinem Wesen nach verborgen.[3]) Weil jedoch dies nicht bloß vom Menschen, sondern vom geschaffenen Geiste überhaupt bewiesen ward; so folgerte man mit Recht, daß die Seele, wenn sie von den Banden des Körpers erlöst, alle ihre Kräfte mit voller Freiheit gebrauche, wohl eine vollkommenere Kenntniß Gottes, als in diesem Leben erhalte, aber zur Anschauung seiner Wesenheit dennoch nur durch eine höhere, ihr von Gott wunderbar verliehene Gabe gelange. Und gleichwie man die natürliche Erkenntnißkraft des Geistes das Licht der Vernunft, die Gnade aber, durch welche wir die von Gott geoffenbarten Wahrheiten glauben, das Licht des Glaubens nennt; also nannten sie auch jenes noch viel erhabenere Vermögen, durch das die Seligen Gottes Angesicht schauen, das Licht der Herrlichkeit.[4]) Diese ihre Lehre aber, daß ein solches von dem

---

1) S. Thom. Contra Gent. l. 3. c. 49. 51. 52. Summ. P. 1. q. 12. a. 4. — Suarez T. 1. l. 2. c. 9. Metaph. Disp. 30. sect 11.

2) Erst. Bd. n. 64. 137 ff. 378 ff.

3) Ebend. n. 455—459. 463, 469. 471 ff. Vergl. auch n. 192.

4) Omne, quod elevatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, oportet, quod disponatur aliqua dispositione, quae sit supra suam naturam: sicut si aër debeat accipere formam ignis, oportet, quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet, quod aliqua dispositio supernaturalis ei superad-

Lichte der Vernunft und der Gabe des Glaubens verschiedenes Vermögen zur Anschauung Gottes nothwendig sei, wurde vom allgemeinen Kirchenrath zu Vienne als Glaubenssatz festgestellt. Denn unter den Irrthümern der Beguarden, welche daselbst als ketzerisch verworfen wurden, ist der fünfte: „Die Seele bedarf des Lichtes der Herrlichkeit nicht, das sie zur Anschauung und zum seligen Genusse Gottes erhebe.“ [1])

85. Aber die Gegner, wider welche wir die Lehre vom übernatürlichen Ziele des Menschen vertheidigen, geben zu, daß dieses insofern übernatürlich genannt werden könne, als es den Kräften der Natur unerreichbar sei; und wollen es nur als natürlich betrachtet wissen, insofern es der natürlichen Beschaffenheit jedes vernünftigen Geschöpfes entspreche, so daß dieses nothwendig unglückselig sein würde, wenn es nicht zu jenem Ziele gelangte. Ist also nicht diese ganze Beweisführung von dem übernatürlichen Lichte, ohne welches kein geschaffener Geist Gott anschauen könne, zwecklos? — Nicht doch; man wolle nur bemerken, daß das Ziel und Ende, worin wir unsere Glückseligkeit finden, in verschiedener Weise unsern natürlichen Kräften unerreichbar sein kann. Es können uns nämlich die Kräfte mangeln, nach diesem Ziel zu streben, d. h. uns auf dasselbe,

---

datur ad hoc, quod elevetur in tantam sublimitatem. Dum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est, oportet, quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus, sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux. Et istud est lumen, de quo dicitur Apoc. 21. quod claritas Dei illuminabit eam, sc. societatem Beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen, efficiuntur Deiformes i. e. Deo similes, secundum illud: Cum apparuerit similes ei erimus, et videbimus eum sicut est. Summa p. 1. q. 12. a. 5.

2) Quaevis intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, et anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum. Clement. l. 5. tit. 3. de haeret. Es ist hier auch das Wort elevante wohl zu bemerken. Denn es ist dies ein eigentlicher Kunstausdruck, dessen sich die Theologen bei der Bezeichnung des Uebernatürlichen bedienen, so zwar, daß status naturae purae und status naturae elevatae sich gerade so als natürliche und übernatürliche Ordnung entgegengesetzt sind.

wie es sich geziemt, vorzubereiten; es kann ferner uns unmöglich sein, ohne göttliche Hülfe unser Ziel zu erlangen, d. h. auch wenn wir vorbereitet sind, dasselbe zu besitzen, können wir noch fremder Hülfe bedürfen, um in den Besitz unseres höchsten Gutes versetzt zu werden. Wäre nun die Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht, welche uns die Offenbarung verheißt, nur in dieser doppelten Rücksicht über unsere Kräfte erhaben; so ließe sich daraus nicht folgern, daß sie nicht unsere natürliche Bestimmung sei. Denn obgleich, wie schon oben bemerkt wurde, der Schöpfer gewiß alle Geschöpfe mit den nöthigen Kräften, nach ihrem Ziel und Ende zu streben, ausgerüstet hat; so können doch diese Kräfte, wie es in uns wirklich geschehen ist, durch den Mißbrauch gestört oder geschwächt werden, und so ein außerordentlicher Beistand Gottes nothwendig werden. Ebenso wäre es gewiß nicht nur denkbar sondern der Weisheit Gottes ganz angemessen, auch jene Geschöpfe, die er zu keiner andern als der ihnen natürlichen Glückseligkeit bestimmt hätte, zuvor in einen Zustand der Prüfung zu setzen, aus welchem sie nicht durch eigene Kraft, sondern nur durch seine Allmacht in den Zustand der Glückseligen übergiengen. Aber in dem, was wir von der Unsichtbarkeit Gottes und dem Lichte der Herrlichkeit sagten, wurde die Anschauung Gottes in ganz anderm Sinne als ein unsern Kräften unerreichbares Ziel nachgewiesen. Denn es wurde gezeigt, daß eben jene Lebensacte des Geistes, wodurch er Gott erreicht, besitzt und genießt, und in welchen also seine Glückseligkeit selber besteht, über jegliche geschaffene Kraft erhaben sind. Eine solche Glückseligkeit aber eine natürliche zu nennen, ist ein offenbarer Widerspruch. Denn die natürliche Glückseligkeit, d. h. der Zustand, in welchem ein Wesen das Gute, das es seiner Beschaffenheit gemäß begehrt, erreicht hat und genießt, besteht ja gerade in der vollkommnen Entwickelung und harmonischen Thätigkeit seiner Kräfte.

II.

Worin das natürliche Ziel und Ende des Menschen bestehe.

86. Was wir bisher vom übernatürlichen Ziel und Ende des Menschen sagten, führt auf die Frage hin, worin denn unser

natürliches Ziel zu suchen sei. Wir haben von der sittlichen Weltordnung handelnd, bereits in Kurzem die Gründe angeführt, wodurch alle christlichen Philosophen, und selbst manche ungläubigen zu beweisen pflegen, die Natur jedes vernünftigen Wesens sei so beschaffen, daß es nur durch die Erkenntniß und Liebe Gottes glückselig werden könne.[1]) Es kann aber ganz gewiß nicht glückselig sein, wenn diese Erkenntniß nicht befriedigend ist, d. h. dem Drange des Geistes nach Licht und Wahrheit vollkommen genug thut, und eben dadurch auch sein ganzes Herz mit Liebe erfüllt. Da nun nicht einmal jene Erkenntniß, welche uns das Licht der Gnade ertheilt, so beschaffen ist; so kann es um so weniger diejenige sein, die wir durch unsere natürlichen Kräfte erwerben. Welche andere Erkenntniß, als die Anschauung Gottes, kann man somit als jenes Ziel, in welchem der Geist Ruhe und Seligkeit finde, annehmen?

Nach der Lehre des h. Thomas[2]) und fast aller Theologen, die hievon handeln, erwiedern wir: die Erkenntniß Gottes, wodurch der Geist natürliche Glückseligkeit haben würde, wäre allerdings jene, welche durch seine natürlichen Kräfte möglich ist, aber darum nicht dieselbe, welche wir jetzt durch unser Nachdenken erwerben. Sie würde sich vielmehr zu dieser ebenso verhalten, wie sich die Anschauung Gottes zu der Erkenntniß, die uns das Licht der Gnade schenkt, verhält, sie würde ihre Vollendung sein; eine Erkenntniß nämlich, wie sie die völlig ausgebildete, und in ihrer Thätigkeit nicht mehr gestörte Vernunft aus den Werken Gottes schöpfen könnte.[3]) Eine solche Ausbildung und ungestörte Thätigkeit der geistigen Kräfte ist aber in dem Zustand, worin sich der Mensch jetzt auf Erden befindet, nicht möglich. Man muß also annehmen, daß er auch zu dieser natürlichen Glückseligkeit nicht gelangen könnte, ohne daß Gott ihn aus diesem Leben, wie aus einem Zustand der Prüfung in ein besseres versetzte. Eine solche Annahme streitet, wie wir schon bemerkten, mit dem, was vom übernatürlichen Ziel und Ende gelehrt wurde, keineswegs. Vielmehr ist

---

1) Erst. Bd. n. 395. 399. 403 ff.

2) Man sehe außer den im folgenden Abschnitte anzuführenden Stellen: Cont. Gent. l. 3. c. 25. 39. 48.

3) Suarez. Tom. IV. De ultimo fine. Disp. 16. sect. 2.

eben dies ein bei neueren Theologen nicht seltenes Mißverständniß, die Glückseligkeit, die uns durch Christus verheißen ist, deßhalb allein für übernatürlich zu halten, weil wir nicht ohne Gottes besondere Einwirkung zu dem Besitz derselben gelangen können. Wenn diese Einwirkung Gottes nur unseren äußeren Zustand verändert, und nur die in uns ruhenden Kräfte zur vollen Enwickelung bringt; so gehört sie nicht der übernatürlichen Ordnung an, sondern ist die Vollendung der natürlichen. Wie die Dinge nur durch Gott zu sein beginnen konnten, so können sie auch nur durch ihn zu ihrem Ziele und Ende geführt werden. Wenn also die Dinge nicht über die Sphäre, der sie ihrer Natur nach angehören, erhoben werden; so ist ihre Vollendung ebenso wenig als ihre Erschaffung übernatürlich, obschon die eine wie die andere nur durch Gott geschehen kann.

87. Es verdient bemerkt zu werden, in welchem Verhältnisse das, was man von der natürlichen Bestimmung des Menschen lehrt, zu der Glaubenslehre stehe. Als solche weist man aus der Offenbarung nach, daß der Mensch wie der Engel berufen ist, durch die Anschauung Gottes glückselig zu werden; daß er aber durch diesen Beruf über seine natürliche Bestimmung zu einer Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit erhoben, und in dem erklärten Sinne gleichsam vergöttlicht werde. Damit ist nun allerdings auch ausgesprochen, daß es außer dieser übernatürlichen eine natürliche Bestimmung des Menschen gebe; aber worin diese zu suchen sei, das ist in den Offenbarungsquellen, wenigstens ausdrücklich, nicht enthalten. — Es haben die Theologen sich aber auch auf diese Untersuchung nur insofern eingelassen, als die nähere Betrachtung der Glaubenslehre dahin führte, und die Vertheidigung derselben es nothwendig machte. Um behaupten zu können, daß die Gnade der Kindschaft dem ersten Menschen nicht habe versagt werden können, lehrten die Jansenisten, das ewige Leben, welches uns durch Christus verheißen ist, sei zwar über die Kräfte, aber nicht über die Bedürfnisse des geschaffenen Geistes erhaben; so daß dieser, wofern er dazu nicht gelange, nothwendig unglückselig sei. Da sie nun aber diese ihre Behauptung aus der Natur des Geistes und unserer inneren Erfahrung zu beweisen suchten; so waren die Theologen genöthigt, zu zeigen, daß sich aus allem, was man von jenen höheren Bedürf-

nissen des Geistes sagen könne, nichts anders ergebe, als daß der Geist, um glückselig zu sein, Gott auf eine seiner Natur entsprechende Art vollkommen erkennen, aber nicht, daß er zur Anschauung Gottes, die eine über seine Natur erhabene Art der Erkenntniß ist, gelangen müsse; daß also durch jene Annahme eines natürlichen Zieles und Endes, welches in der Erkenntniß Gottes aus den Geschöpfen bestehe, die Glaubenslehre von dem übernatürlichen Ziele mit der Philosophie des Geistes in Einklang gebracht werde. —

III.

Die Lehre der ältesten Theologen über diesen Gegenstand.

88. Jansenius behauptet, durch die Lehre, welche er bekämpfe, habe sich die neue Scholastik nicht nur mit Augustin und den übrigen Vätern, sondern auch mit den berühmtesten Theologen des Alterthums, namentlich mit dem h. Thomas, in Widerspruch gesetzt. Aus den Vätern bringt er nichts anders vor, als: es sei in uns ein unüberwindliches Verlangen nach vollkommner Glückseligkeit, unser Geist aber so beschaffen, daß er diese nur in dem intellectuellen Besitze des höchsten Gutes finden könne. Wie wenig er berechtigt war, auf solche Aeußerungen sich zu berufen, leuchtet aus dem eben Gesagten ein: in den alten Theologen jedoch will er seine Ansicht mit aller Bestimmtheit ausgesprochen finden. Denn sie lehrten, sagt er, daß die Anschauung Gottes des Menschen natürliche Bestimmung sei; und sie bedienten sich sogar derselben Unterscheidung, wie er, nämlich: natürlich sei diese Bestimmung, insofern der Geist ein **natürliches Verlangen** nach ihr habe, übernatürlich, insofern er sie **nicht durch die Kräfte** seiner Natur erreichen könne.

Aber wofern man nicht auf die bloßen Wörter natürlich und übernatürlich, sondern vielmehr darauf achtet, was die Schriftsteller, von denen die Rede ist, damit ausdrücken wollten; so überzeugt man sich leicht, daß die jüngere Schule mit der älteren in dem, was wir wider Jansenius zu vertheidigen haben, vollkommen übereinstimmte. Diesem Irrlehrer zufolge ist die beseligende Anschauung Gottes in dem Sinne des Menschen natürliches Ziel und Ende, daß er nur zu

diesem und zu keinem andern berufen werden konnte: weil nämlich seine Natur so beschaffen sein soll, daß er ohne diese Anschauung elend und unvollkommen sein würde. Diese Behauptung wird er aber in keinem der älteren Theologen, auf die er sich beruft, nachweisen können: vielmehr läugnen sie dieselbe ausdrücklich. Aber weil das Wort natürlich, wie wir gleich anfangs bemerkten, verschiedene Bedeutungen haben kann, und die Theologen, bevor der Streit auf die Ausdrücke „natürlich" und „übernatürlich" mit Schärfe zurückgeführt ward, im Gebrauche derselben weniger sorgfältig waren: so begegnet man bei ihnen Aussprüchen, welche dem Wortlaute nach Jansenius Lehre begünstigen, während sie doch, die Sache selbst betrachtet, derselben schnurstracks zuwiderlaufen. Wir haben davon ein auffallendes Beispiel noch in Bellarmin. Er schrieb gegen Luther, Calvin und Bajus, jedoch vor Jansenius. Nachdem er also die Einwürfe jener wider die Möglichkeit des reinen Naturstandes widerlegt hat, berührt er zuletzt in Kürze denjenigen, welchen später die Jansenisten in den Vordergrund geschoben haben. Auf die Einrede, „nach der Lehre der älteren Theologen sei die Anschauung Gottes das natürliche Ziel und Ende des Menschen; er müsse also auch in seinen natürlichen Fähigkeiten die Mittel besitzen, zu derselben zu gelangen; sonst würde er elender, als alle anderen Geschöpfe sein:" — antwortet er, er wolle in die Frage nicht eingehen, ob die Anschauung Gottes des Menschen natürlicher Zweck genannt werden könne; gewiß aber sei sie es, wie auch jene älteren Theologen hinzugesetzt, nur der Neigung, nicht der Erreichung nach. Darin aber liege nichts Widersprechendes, daß ein Geschöpf natürliche Neigung zu einem Ziele habe, und dies doch nur durch übernatürliche Mittel erreichen könne. Mit diesem Zugeständniß ist nun Jansenius zufrieden: ist es ja eben dies, was er eigentlich will. Wenn die Seele, sagt er, zu dem Gute, das die Natur sie nöthigt zu begehren, nicht gelangt; ist sie nothwendig unglückselig: Gott konnte ihr also jene übernatürlichen Mittel, ohne welche die Erreichung desselben unmöglich ist, nicht versagen. Aber Bellarmin hatte diesen Einwurf vorhergesehen. Und was antwortet er? Es folge aus dem, was er gesagt, durchaus nicht, daß der Mensch nur für die ewige Anschauung Gottes und nicht für ein anderes, minder erhabenes Ziel habe erschaffen und berufen werden können. Möge

diese immer sein natürliches Ziel und Ende sein, so sei sie doch nicht das verhältnißmäßige (proportionatus); dieses sei nicht die Anschauung, sondern die Erkenntniß Gottes durch die natürlichen Kräfte der Vernunft. Es hätte also Gott den Menschen auch zu diesem Ziele berufen, und folglich ohne die höheren Gaben der Gnade lassen können. — Daraus leuchtet ein, daß Bellarmin unter dem finis proportionatus eben das versteht, was die Theologen sonst finis naturalis nennen. Die Anschauung Gottes aber kann ihm zufolge nur insofern das natürliche Endziel des Menschen genannt werden, als die menschliche Natur für dieselbe Empfänglichkeit oder auch eine gewisse Neigung hat: eine gewisse Neigung sage ich, nämlich keine solche, die, wenn sie unbefriedigt bleibt, nothwendig unglückselig macht. Um, was er von der Seele des Menschen gesagt hatte, durch ein Gleichniß zu veranschaulichen, fügt Bellarmin noch bei: so habe auch ein Nachtvogel Empfänglichkeit und Neigung die Sonne zu sehen; aber nur das schwache, halbdunkle Licht, in dem er sich bewege, sei das seiner Natur entsprechende.[1]) Nichts anders also wollte er sagen, als: die Natur der Seele sei so beschaffen, daß sie zur Anschauung des höchsten Wesens von Gott befähigt werden könne, im Gegensatze zu den unvernünftigen Geschöpfen, die für das Licht der Gnade und Seligkeit nicht empfänglich sind.

89. Gerade so spricht sich mit aller Bestimmtheit der h. Thomas aus: „Die beseligende Anschauung, sagt er, ist gewissermaßen über die Natur der vernünftigen Seele erhaben; insofern nämlich diese aus eigener Kraft zu ihr nicht gelangen kann: andererseits aber ist sie der Natur der Seele gemäß, insofern diese ihrer Natur nach für

---

1) Tametsi summa illa beatitudo sit finis hominis naturalis, tamen est finis improportionatus, et praeter eum habet homo alium finem naturalem sibi omnino proportionatum, qui est ratiocinando inquirere veritatem. Quare potuit Deus hominem per naturalia media ad finem naturae suae proportionatum perducere, nec altius evehere. Cujus rei exemplum habemus in vespertilione, qui nataralem habet capacitatem et appetitum videndi solem, et tamen credibile est, nunquam futurum, ut is videat solem, sed lumen tantum debile et subobscurum, quod est objectum ejus non solum naturale, sed etiam proportionatum.

Tom. IV. Controv. de grat. primi hom. c. 7.

sie empfänglich ist.“ [1]) Wir übersetzen capax mit empfänglich: denn daß der h. Lehrer damit gewiß keine Fähigkeit, die wie eine Anlage nur der Entwickelung bedürfte, ausdrücken wollte, geht aus dem unmittelbar vorhergehenden Satze hervor, in welchem ja eben diese Fähigkeit geläugnet wird. In noch helleres Licht tritt die wahre Ansicht des h. Lehrers dort, wo er mit den ausdrücklichsten Worten lehrt, daß eine doppelte Glückseligkeit des Menschen zu unterscheiden ist. Die eine steht im Verhältniß zu seiner Natur, so daß er durch seine natürlichen Fähigkeiten zu ihr gelangen kann; die andere überragt seine Natur dermaßen, daß er sie nur erreichen kann, weil ihm die göttliche Macht Gaben verleiht, durch die er in gewisser Weise an der göttlichen Natur theilnimmt. [2]) Wie Bellarmin jenes Ziel und Ende, für das wir dieser Gaben nicht bedürfen, finis proportionatus humanae naturae; so nennt der h. Thomas die Glückseligkeit, für welche der Mensch durch seine Natur befähigt ist, beatitudo proportionata naturae humanae, und drückt dadurch mit Schärfe eben das aus, was wir im Streite mit den Jansenisten die natürliche Glückseligkeit nennen.

90. Anderwärts dieselbe Lehre vortragend, giebt er zugleich an, worin das eine und das andere Endziel besteht. Jenes, das zur Natur des Menschen in Verhältniß ist, besteht in einer Betrachtung der göttlichen Dinge, wie sie durch die natürliche Erkenntnißkraft möglich ist; weßhalb auch die Philosophen, welche die Offenbarung nicht kannten, in diese die höchste Glückseligkeit des Menschen setzten: das über die Natur erhabene Ziel aber, das ewige Leben, ist die Anschauung des göttlichen Wesens, welche das Verhältniß

---

1) Visio beata est quodammodo supra naturam animae rationalis, in quantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest; alio vero modo est secundum naturam ipsius, in quantum secundum naturam est capax ejus. Summa p. 3. q. 9. a. 2. ad 3.

2) Est duplex hominis beatitudo sive felicitas: una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae: alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quandem divinitatis participationem; secundum quod dicitur 2. Petr. 1. quod per Christum facti sumus consortes divinae naturae. Summa p. 1a. 2ae. q. 62. a. 1.

jedes geschaffenen Geistes überragend, nur Gott natürlich ist.[1]) Auch in den Engeln nämlich, müssen wir, dem h. Lehrer zufolge, jene doppelte Glückseligkeit unterscheiden: die natürliche, welche ihnen dadurch wird, daß sie Gott in ihrer eigenen geistigen Natur, als seinem vollkommensten Ebenbilde betrachten; die übernatürliche, welche Gott ihnen verleiht, indem er sie seine Wesenheit selbst, ohne Hülle und Bild erkennen läßt.[2])

Es ist aber nicht zu übersehen, was der h. Thomas an der vorletzten Stelle (De verit. q. 27. a. 2.) über die Nothwendigkeit der Gnade hinzufügt. „Es bedarf demnach, so schloß er, der Mensch der Gaben von oben, nicht nur, damit er für dies (höhere) Ziel und Ende wirken, oder auch nur nach demselben verlangen könne, sondern überdies, damit seine Natur selbst zu einer Würde erhoben werde, in Folge welcher ihr ein solches Endziel gebührt, und dazu wird ihm die (heiligmachende) Gnade verliehen.“ Es wurde also dem Menschen die Gnade nicht gegeben, weil er, wie Jansenius behauptet, auf die Seligkeit, zu der sie ihm nothwendig war, seiner edlen Natur wegen als auf das ihm gebührende Ziel Anspruch hatte;

---

1) Homo secundum naturam proportionatus est ad quendam finem, cujus habet naturalem appetitum, et secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis; qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturae, in qua philosophi ultimam hominis felicitatem posuerunt. Sed est aliquis finis, ad quem homo a Deo praeparatur, naturae humanae proportionem excedens, scilicet vita aeterna, quae consistit in visione Dei per essentiam, quae excedit proportionem cujuslibet naturae creatae, soli Deo connaturalis existens: unde oportet, quod homini detur aliquid, non solum per quod operetur ad finem vel per quod inclinetur ejus appetitus in finem illum, sed per quod ipsa natura hominis elevetur ad quandam dignitatem, secundum quam talis finis sit ei competens, et ad hoc datur gratia,

De Verit. q. 27. a. 2.

2) Angelus duplicem habet Verbi cognitionem: unam naturalem qua cognoscit Verbum per ejus similitudinem in natura sua relucentem, in qua consistit sua naturalis beatitudo, ad quam virtute suae naturae potest pervenire: aliam autem habet cognitionem supernaturalem et gloriae, qua cognoscit Verbum per suam essentiam, in qua consistit sua beatitudo supernaturalis, quae facultatem naturae excedit.

Q. disp. de pot. q. 4. a. 2. ad 25.

sondern, damit zwischen seiner Natur und dieses über sie erhabene Ziel das Verhältniß, worin eine solche Gebühr begründet ist, erst entstehe. Daher hatte denn der h. Thomas an dem angeführten Orte schon vorher mit Berufung auf die Stelle des Apostels, aus der wir oben dasselbe zu erweisen suchten, gesagt, dieses Ziel sei so hoch über uns gelegen, daß unsere Natur nicht nur keine Kräfte habe, es zu erreichen, sondern auch nicht es zu denken oder zu verlangen: es sei einzig und allein die göttliche Freigebigkeit, welche es uns verheiße.[1])

91. Wenn demzufolge der h. Thomas so bestimmt lehrt, daß der Mensch auf das Ziel, zu dem er berufen ist, seiner Natur nach keine Ansprüche hatte; so läugnet er ebenso ausdrücklich, was die Jansenisten aus ihrer entgegengesetzten Lehre folgern, daß nämlich der Mensch, wenn er nicht zur Anschauung Gottes gelange, in jeder Voraussetzung elend und unglückselig sei. Es ist dies zwar durch die Unterscheidung zwischen dem natürlichen und dem übernatürlichen Ziel und Ende schon hinlänglich ausgesprochen; aber der h. Lehrer hat es, wo er von dem Loose der Kinder handelt, die ohne Taufe sterben, auch daraus hergeleitet. Er lehrt natürlicherweise mit der Kirche, daß dieselben von der seligen Anschauung Gottes auf ewig ausgeschlossen, und also in diesem Sinne verdammt sind; aber er läugnet, daß sie deßhalb unglückselig seien. Niemand, sagt er, betrübe sich, wenn er anders vernünftig sei, darüber, daß ihm etwas gebreche, was über ihn erhaben ist; sondern nur darüber, daß ihm fehle, was zu besitzen ihm einigermaßen eigen ist. So werde ja wohl kein vernünftiger Mensch betrübt, daß er nicht wie ein Adler

---

1) Est autem duplex hominis bonum ultimum, quod primo voluntatem movet, quasi ultimus finis: quorum unum est proportionatum naturae humanae, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt. Et haec est felicitas, de qua philosophi locuti sunt, vel contemplativa, quae consistit in actu sapientiae, vel activa, quae consistit primo in actu prudentiae et consequenter in actibus aliarum virtutum moralium. Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum, vires naturales non sufficiunt: nec ad cogitandum vel desiderandum, sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur. 1. Cor. 2. Et hoc est vita aeterna. De verit. q. 17. a. 2. cf. 3. Dist. 23. q. 1. a. 4. sol. 3.

in den Lüften schweben könne. Nun sei zwar jeder Mensch, der zum Gebrauche des freien Willens gekommen, geeignet, das ewige Leben zu erlangen, weil er die Gnade, durch die er es verdiene, erhalten könne: und daher müsse ein solcher über den Verlust desselben den größten Schmerz empfinden. Die Kinder aber waren nie geeignet, das ewige Leben zu besitzen; weil es ihnen als durchaus übernatürlich, wegen der Beschaffenheit ihrer Natur nicht gebührte, und sie nichts thun konnten, ein so großes Gut zu erwerben. Darum also härmen sie sich auch nicht, daß sie der Anschauung Gottes beraubt sind; vielmehr erfreuen sie sich, in ihren natürlichen Vollkommenheiten so viel des Guten von Gott empfangen zu haben, und mit ihm, durch die natürliche Erkenntniß und Liebe verbunden zu sein.[1]) — Wie es sich nun immer mit dieser Meinung über das Loos der Kinder verhalte; so viel ist unläugbar, daß der h. Thomas voraussetzte, es gebe außer der Glückseligkeit in der An-

1) Pueri, qui sine baptismo decedunt, — cognitionem perfectam habebunt eorum, quae naturali cognitioni subiacent, et vita aeterna privatos se esse cognoscent, et causam, quare ab ea exclusi sunt; nec tamen ex hoc aliquo modo affligentur: quod qualiter esse possit, videndum est. Sciendum ergo, quod ex hoc, quod caret aliquis eo, quod suam proportionem excedit, non affligitur, si sit rectae rationis: sed tantum ex hoc, quod caret eo, ad quod aliquo modo proportionatus fuit; sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc, quod non potest volare sicut avis, vel quia non est rex vel imperator, cum sibi non sit debitum: affligeretur autem, si privaretur eo, ad quod habendum aliquo modo habitudinem habuit. — Dico ergo, quod omnis homo usum liberi arbitrii habens proportionatus est ad vitam aeternam consequendam, quia potest se ad gratiam praeparare, per quam vitam aeternam merebitur; et ideo si ab hoc deficiunt, maximus erit dolor eis, quia amittunt illud, quod suum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc, quod vitam aeternam haberent, quia nec eis debebatur ex principiis naturae, cum omnen facultatem naturae excedat, nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum consequerentur: et ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae, immo magis gaudebunt de hoc, quod participabunt multum de divina bonitate et perfectionibus naturalibus . . . . Quamvis pueri non baptizati sint separati a Deo quantum ad illam coniunctionem, quae est per gloriam; non tamen ab eo penitus sunt separati; immo sibi coniunguntur per participationem naturalium bonorum, et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione. — 2. Dist. 33. aq. 2. 2. Cf. De malo 9. 5. a. 3.

schauung Gottes, eine andere dem Menschen natürliche. Daß die Kinder, welche ohne Taufe sterben, in dem ganz ungetrübten Genusse dieser natürlichen Glückseligkeit seien, haben manche Theologen geglaubt läugnen zu müssen; daß es aber eine solche Glückseligkeit geben könne, und daß folglich Gott auch den Menschen zu keiner höheren habe berufen müssen, das läugnen nur die Jansenisten.

92. Indessen redet der englische Lehrer an einer Stelle sowohl der theologischen als der philosophischen Summa von der Anschauung Gottes dennoch in einer Weise, welche die Lehre der Jansenisten zu begünstigen scheint. Er folgert nämlich die Möglichkeit jener Anschauung daraus, daß sonst das natürliche Verlangen der vernünftigen Geschöpfe eitel sein würde.[1])

Allein um diese vielbesprochenen Stellen richtig zu deuten, und den h. Lehrer nicht mit sich selbst in Widerspruch zu setzen, ist vor allem der Standpunkt in's Auge zu fassen, welchen er den Gegnern gegenüber, die er zu bekämpfen hatte, einnehmen mußte. Diese nämlich waren in einem dem jansenistischen ganz entgegengesetzten Irrthume: sie behaupteten, daß nur jene Betrachtung der göttlichen Dinge, die dem Geiste durch die ihm eigenen Kräfte möglich ist, des Menschen Bestimmung und Glückseligkeit ausmache, die Anschauung Gottes aber, welche das Christenthum lehre, eine reine Unmöglichkeit und nichts anders als eine Erfindung schwärmerischer Frömmler sei. Diesen ungläubigen Philosophen gegenüber ist also der h. Thomas darauf bedacht, zu beweisen, daß jene Anschauung vielmehr der Natur des menschlichen Geistes durchaus gemäß, wenngleich nicht anders als durch Gottes allmächtige Einwirkung möglich sei. Nur in ihr erhalte der Geist die höchste Vollkommenheit und Seligkeit, deren er fähig sei. Wer Gott nur in irgend etwas Geschaffenem und nicht in seiner Wesenheit betrachte, der erkenne die Ursache nur aus ihrer Wirkung, ihrem unvollkommnen Bild; es bleibe also die

---

1) Cum impossibile sit, naturale desiderium esse inane, quod quidem esset, si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant: necesse est dicere, quod possibile est substantiam Dei videri per intellectum et a substantiis intellectualibus separatis et animabus nostris.

Cont. Gent. l. 3. c. 51. Cf. Summa p. 1. q. 12. a. 1.

viel edlere Erkenntniß der Ursache in sich selbst, und der Wirkungen aus der Ursache zu wünschen übrig.

Aber wenn der Heilige sagt, daß dieses die höchste Vollkommenheit sei, zu der der Geist geführt werden könne; so sagt er damit noch nicht, wie die Jansenisten, daß er zu ihr geführt werden müsse, um nicht in seiner Art unvollkommen und daher unglückselig zu sein. Wohl pflegt man zu sagen, vollkommen sei ein Wesen, wenn es alles Gute habe, was es seiner Natur gemäß haben könne und solle. Aber dieser Satz läßt einen doppelten Sinn zu. Er kann sagen, Vollkommenheit sei der Zustand, in welchem alle Kräfte und Eigenschaften eines Wesens ihre naturgemäße Entwicklung haben; und das ist es, was wir natürliche Vollkommenheit nennen: er kann aber auch sagen, zur Vollkommenheit gehöre, daß ein Wesen alles Gute habe, das es seiner Natur nach, nicht bloß durch die Entwickelung der in ihm liegenden Anlagen, sondern überdies wie immer noch durch die Allmacht des Schöpfers empfangen könne; und dann wird auch das eingeschlossen, was wir übernatürliche Vollkommenheit nennen. Der h. Thomas selber hat uns oben auf diesen Unterschied aufmerksam gemacht, und er verdeutlicht denselben anderswo durch das Gleichniß eines Baumes, der sich aus dem Saamenkern entwickelt hat, und der Bildsäule, welche die Hand des Künstlers aus dem Stamme formte. Wenn ich also sage, daß es über jene Beschauung Gottes, von der die Philosophen reden, hinaus eine andere gebe, durch welche der Geist zur höchsten Vollkommenheit gelange; so sage ich damit nicht, er müsse zu dieser geführt werden, um nicht unter der ihm natürlichen zu bleiben; und also im eigentlichen Sinne unvollkommen und elend zu sein. Und den h. Thomas darf man am wenigsten so verstehen, da er nicht nur auf jenen Unterschied der natürlichen und übernatürlichen Vollkommenheit so oft aufmerksam macht, sondern auch an den Stellen, die man uns entgegensetzt, sofort hinzufügt, eine solche Erkenntnißweise sei dem geschaffenen Geiste nur durch Gottes außerordentliche Einwirkung möglich, weil sie nur Gott natürlich sei.[1]) Was aber Gott eigenthümlich, nur ihm natür-

1) Non est autem possibile, quod ad istum visionis divinae modum aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere. Quod enim est superioris naturae proprium, non potest consequi natura

lich ist, das kann nicht zu jener Vollkommenheit des geschaffenen Geistes gehören, ohne welche er nothwendig elend und unglückselig ist. Der h. Thomas spricht sich an eben dem Orte, auf den man sich beruft, darüber aus. Er macht sich nämlich den Einwurf: weil die göttliche Wesenheit das Erkennbarste von allem, ganz Licht ist; so könnte das Unvermögen, sie anzuschauen, nur in einem Mangel des Geistes seinen Grund haben. Nun lasse sich aber im reinen Geiste keine mangelhafte Erkenntnißkraft annehmen. Somit müsse wenigstens der Engel aus sich selbst im Stande sein, Gottes Wesenheit zu schauen. Darauf nun erwiedert der h. Lehrer: deßhalb, daß dem Engel die Fähigkeit, Gottes Wesen unmittelbar zu erkennen, mangele, gebreche ihm nichts von dem, was er besitzen müsse, sondern es gehe ihm nur im Vergleich mit Gott ein Vorzug ab, der diesem eigen sei.[1]) Kann aber ein Wesen, dem nichts von dem, was es besitzen muß, sondern nur ein Vorzug gebricht, der Gott eigen ist, unselig und elend sein?

93. Indessen der Heilige sagt, wenn der Mensch zu jener höhern Anschauung Gottes nicht gelange, bleibe sein natürliches Verlangen, das auf die möglichst vollkommne Erkenntniß gerichtet sei, unbefriedigt. Er sagt dieses allerdings, antworten manche Theologen, aber sagt es die Ordnung der Dinge, welche es Gott gefallen hat einzuführen, voraussetzend, und bei dieser Voraussetzung ist, was er sagt, sehr wahr.[2]) Nämlich jenes natürliche Verlangen, das uns angeboren und unwillkürlich ist, hat an sich keinen bestimmten Gegenstand, sondern ist auf die Glückseligkeit im allgemeinen gerichtet. Erst wenn der Mensch zur Erkenntniß gelangt ist, daß er seine voll-

---

inferior, nisi per actionem superioris naturae, cujus est proprium: sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis. Videre autem Deum per ipsam divinam essentiam, est proprium naturae divinae.

Cont. Gent. l. 3. c. 52. cf. Summa. p. 1. q. 12. a. 4.

1) Intellectus Angeli non habet defectum, si defectus accipiatur privative, ut scilicet careat eo, quod habere debet; si vero accipiatur negative, sic quaelibet creatura invenitur deficiens Deo comparata, dum non habet illam excellentiam, quae invenitur in Deo.

Summa l. c. ad 2.

2) Sylv. Ferrar. in Summam. Cont. Gent. l. 1. c. 5. Cajet. in Summam th. p. 1. q. 12. a. 1.

kommene Glückseligkeit nur im Besitze Gottes findet; kann jenes Verlangen ein Verlangen nach diesem Besitze werden. Wenn er nun überdies durch die Offenbarung belehrt wird, daß er zum übernatürlichen Besitze Gottes durch die Anschauung seiner Wesenheit berufen ist; so wird dieses der Gegenstand jenes seines natürlichen Verlangens nach vollkommner Glückseligkeit. Denn dasselbe ist auf die größte Glückseligkeit, deren er fähig ist, gerichtet. Sobald also Gott ihm eine höhere, als die ihm natürliche, möglich gemacht hat, kann er in dieser nicht mehr ruhen. Daher hörten wir den h. Thomas auch oben sagen, daß jeder Mensch, der zum Gebrauche seiner Freiheit gelangt ist, durch den Verlust der Anschauung Gottes unglücklich werden müsse, weil ihm Gott die Erreichung derselben möglich gemacht hatte. Von den Unmündigen aber sagte er, daß sie durch die natürliche Erkenntniß und Liebe Gottes glücklich sein können; weil sie in der Anschauung Gottes ein Gut verloren, das über ihre natürlichen Bedürfnisse erhaben, und nach dem zu streben, ihnen gar nicht möglich war. So würde er also auch den ungläubigen Philosophen, wenn sie ihm etwa entgegnet hätten, daß doch der Geist in jener Beschauung, die ihm natürlich sei, auch seine ganze Befriedigung finden müsse, ohne Zweifel geantwortet haben: „Ja, wofern Gott ihm nicht den Weg zu einer höheren eröffnet."

94. So wahr dies alles ist, und so vollkommen es mit der oben vorgelegten Lehre des h. Thomas übereinstimmt; ließe sich doch einwenden, daß der h. Lehrer, wenigstens an dem aus dem Werke Contra Gentiles angeführten Orte, das Verlangen nach der Anschauung Gottes aus einer Erkenntniß hervorgehen läßt, welche keine Offenbarung der übernatürlichen Ordnung voraussetzt.

Möge dem immer so sein, entgegnen wir, er tritt auch deßhalb mit sich in keinen Widerspruch. Zwar hörten wir ihn wiederholt und mit Berufung auf die Lehre des Apostels sagen, die himmlische Anschauung sei so erhaben über die Natur des geschaffenen Geistes, daß dieser sie aus sich selbst weder erkennen noch begehren könne. Aber er redete dort von der Erkenntniß der Thatsache, daß Gott uns zu jener Anschauung berufen habe, und von einem für die Erlangung derselben wirksamen Begehren: während er hier von

ihrer bloßen Vorstellung, von dem Gedanken an ihre Möglichkeit redet. Daß nun das Verlangen, welches aus diesem Gedanken entspringe, den Geist, auch wenn es ohne seine Schuld unbefriedigt bliebe, unglückselig machen würde: sagt der h. Thomas an dieser Stelle nicht, läugnet es aber an den oben angeführten auf das bestimmteste. Es wäre nämlich dieses ein bedingtes Begehren: der Geist möchte zu jener höheren Erkenntniß gelangen, wofern es Gott gefiele, ihm dieselbe möglich zu machen. Ein solches Verlangen aber, macht, auch wenn es unbefriedigt bleibt, nicht unglückselig. Kann ja auch der Christ innerhalb der übernatürlichen Ordnung höhere Gnaden, die Anderen verliehen wurden, verlangen, ohne sich zu betrüben oder zu beunruhigen, wenn sie ihm nicht zu Theile werden. [1])

Wir wollen trotz alle dem nicht läugnen, daß die Erklärung dessen, was der h. Thomas an den beiden angegebenen Orten über das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes sagt, ihre Schwierigkeit hat: allein die vielen oben angeführten Aussprüche des h. Lehrers sind so klar, so scharf und bestimmt, daß sie ganz gewiß keine andere Deutung zulassen. Wer also die beiden Stellen, wovon hier die Rede ist, nicht anders glaubt erklären zu können, als die Jansenisten wollen: der muß auch behaupten, daß der h. Thomas in dieser Frage mit sich selbst im vollsten Widerspruche sei, und kann sich deßhalb in derselben auf sein Ansehen nicht berufen.

95. Indessen dürfen wir bei dieser Gelegenheit eine Streitfrage der alten Theologen nicht übergehen, und schicken zum Verständniß derselben, eine Bemerkung über den Sprachgebrauch voraus. Wenn wir von beseelten Wesen reden, so verstehen wir unter Streben oder Neigung eine Bewegung des Begehrungsvermögens, welche die Erkenntniß des Gegenstandes der Neigung voraussetzt. Nicht so die Scholastiker. Mit den Wörtern appetitus, inclinatio bezeichnen sie

---

1) Quamvis voluntas sit possibilium et impossibilium, tamen voluntas ordinata et completa non est nisi eorum, ad quae quis aliquo modo ordinatus est, et si in hac voluntate deficiant homines, dolent, non autem si deficiant ab illa voluntate, quae impossibilium est, quae potius velleitas, quam voluntas dici debet: non enim aliquis vult illud simpliciter, sed vellet, si possibile foret. In Dist. l. c.

oft die aller Thätigkeit des Erkennens und Wollens vorhergehende Beschaffenheit eines Wesens, derzufolge irgend etwas ihm entspricht, so daß es seiner Natur selbst nach dahin neigt und gleichsam strebt; und sie nennen diese Hinneigung appetitus innatus oder auch appetitus naturalis, zum Unterschiede von dem aus der Erkenntniß hervorgehenden Begehren, welches sie appetitus elicitus heißen. Es ist unläugbar, daß der h. Thomas unter dem Verlangen nach der Anschauung Gottes, das er ein natürliches nennt (desiderium naturae), ein solches aus der Erkenntniß entspringendes Begehren versteht. Schon das Wort desiderium möchte dafür ein hinlänglicher Beweis sein; denn es wird, so viel ich weiß, nur in diesem Sinne gebraucht. An beiden mehr erwähnten Stellen aber, wo der Heilige von jenem Verlangen redet, erklärt er seinen Ursprung eben daraus, daß der Geist durch die unvollkommene Erkenntniß, die er von Gott aus den Geschöpfen empfängt, angetrieben werde, die vollkommene zu begehren. Wenn er also lehrt, der Mensch habe zwar natürliche Neignug zu seinem Endziel, der Anschauung Gottes; könne es aber nur durch übernatürliche Hülfe Gottes erreichen: so liegt darin kein Widerspruch. Denn es kann in der Natur des Geistes gegründet sein, daß er etwas, das über der Sphäre seiner Kräfte liegt, wofern er Kenntniß von ihm erhält, begehre: aber eben weil dies Begehren erst aus der Erkenntniß entspringt, wird es auch durch diese zu einem bedingten. Es erkennt nämlich der Geist zugleich, daß er auf dieses Gut keinen Anspruch hat, und begehrt es deßhalb, wofern er weise ist, nur unter der schon erwähnten Bedingung: wenn es Gott gefalle, ihn zu demselben zu erheben. —

Scotus aber und die ihm folgenden Theologen[1]) verstanden unter der natürlichen Neigung, die der Mensch ihnen zufolge nach der Anschauung Gottes hat, jene alle erkennende und wollende Thätigkeit vorhergehende Beschaffenheit der menschlichen Natur, den appetitus innatus. Gegen sie also pflegt man zu bemerken: es heiße in der Natur einen Widerspruch annehmen, wenn man ihr eine derartige Hinneigung, ein mit ihr, der Natur selbst gegebenes und

---

1) Zu ihnen gehören außer der scotistischen Schule namentlich: Soto, in l. IV. sent. dist. 49. q. 2. a. 1. De nat. &. gratia l. 1. c. 4. Toletus in Summam S. Thom. p. 1. q. 1.

folglich unbedingtes und unüberwindbares Streben nach etwas beilege, das über das Gebiet ihrer Kraft und Wirksamkeit hinausliege.

96. Wie immer es sich damit verhalte, wir haben nur zu zeigen, daß sich die Jansenisten für ihre Lehre ebenso wenig auf Duns Scotus als auf den h. Thomas berufen können. Dreierlei, sagt Scotus, ist in einem Wesen möglich: erstlich solches, was der Neigung seiner Natur entspricht, zweitens solches, was dieser Neigung widerstrebt, wie wenn man einen schweren Körper emporhebt, oder einen leichten niederdrückt; drittens solches, was der natürlichen Neigung weder entspricht noch widerstrebt, wie wenn man dem Steine oder Holze eine Farbe giebt. Die Anschauung Gottes also ist nach Scotus Lehre für den geschaffenen Geist ein Mögliches der ersten Art. Nun leuchtet aber ein, daß unter eben diesem Möglichen der ersten Art noch ein Unterschied zu machen ist. Es kann etwas der Natur eines Wesens in der Weise gemäß sein, daß es zugleich nothwendig ist, damit das Wesen nicht unvollendet und unselig sei; es kann aber auch der Natur entsprechen, wie etwas, wofür sie empfänglich ist, obschon es zu der ihr eigenen Vollendung nicht erfordert wird. Daß aber Scotus nicht in dieser, sondern in jener Weise die himmlische Anschauung für naturgemäß angesehen habe, läßt sich aus der Stelle, auf die man sich beruft,[1]) nicht nachweisen; wohl aber ersehen wir aus einer andern das gerade Gegentheil. Von dem Urstande des Menschen handelnd, sagt er: wenn ein Mensch, nicht weil er die heiligmachende Gnade durch die Sünde verloren, sondern weil er sie nie empfangen hätte, der himmlischen Anschauung beraubt würde; so wäre das für ihn keine Strafe, weil er ihrer beraubt wäre, in Folge der Beschaffenheit seiner Natur.[2])

---

1) In ll. sent. Prolog. q. 1. In l. IV. d. 49. q. 10.

2) Existens in puris naturalibus non est aequalis ei, qui peccavit, existenti in justitia: non, quod ille habeat aliquam curvitatem, quam iste non habet; sed quia iste debitor est justitiae originalis, quam accepit, ille non: et ideo iste est reus et ille non; et si neutri conferatur visio Dei, uni tamen est carentia visionis poena, alii non est. Reus enim privatur ea propter reatum peccati, alter vero privatur ea ex conditione naturae.
In l. II, d. 29. q. unica ad finem.

Möge also Scotus immerhin darin geirrt haben, daß er keine bloße Empfänglichkeit, sondern ein Hinstreben der Natur zu dem, was über ihrer Sphäre ist, annahm: es ist aus dieser Erklärung offenbar, daß er jenes Hinstreben nicht als ein solches betrachtete, das befriedigt werden müsse, damit ein Wesen nicht unselig sei. —

Siebente Abhandlung.

Von der Gnade.

Erstes Hauptstück.

Begriff und Eintheilung der Gnade.

97. Gnade kann sowohl die Gesinnung, durch welche jemand geneigt ist, uns Gutes zu erweisen, — die Gunst, das Wohlwollen, — als auch das Gute, das uns erwiesen wird, — die Gabe, die Wohlthat, — ausdrücken. In ersterer Bedeutung lesen wir dieses Wort im Buche der Weisheit, wo es heißt, daß Gottes Gnade und Barmherzigkeit seinen Heiligen zugewendet ist,[1]) und im Evangelium, wo der Engel zu Maria spricht: „Du hast Gnade bei Gott gefunden." Aber viel gewöhnlicher ist in den göttlichen Büchern des neuen Bundes die andere Bedeutung: Gnade heißt fast immer die Gabe, die uns Gott zu unserm Heile verleiht; weßhalb denn auch *χαρισμα, δωρον, δωρεα, δωρημα* als Synonyma von *χαρις* betrachtet werden können. Wenn nun aber nach dem Sprüchworte der Alten *ἐχθρων δωρα ἀδωρα* nur jene Gaben, welche aus wohlwollender Gesinnung verliehen werden, wahre Gaben oder Gnaden sind; so ist umgekehrt das Wohlwollen, auch abgesehen von den Gaben, die uns geschenkt werden, ein wahres Gut für uns, eine Wohlthat.[2]) Denn der Geist erfreut sich der Liebe eines andern Geistes, auch wenn ihm durch dieselbe sonst keine Güter zu Theil werden.

---

1) Gratia Dei et misericordia in sanctos eius. Sap. 4, 15.

2) Ratio gratuitae donationis est amor: ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo, quod damus ei, est amor, quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia bona gratuita donantur.

S. Thom. Summa p. 1. q. 38. a. 2.

Aber was bezüglich der Fragen, die uns beschäftigen, viel wichtiger ist, nicht jedes Wohlwollen und folglich nicht jede aus Wohlwollen verliehene Gabe ist Gnade. Damit die Geneigtheit, uns wohl zu thun, Gnade sei, muß sie von keiner Verpflichtung geboten, nicht Schuldigkeit sein. Ein Wohlwollen, eine Gabe, worauf wir gerechte Ansprüche haben, nennen wir, wenn sie uns erwiesen wird, nicht Gnade. Es schließt also die Gnade in dem Begnadigten alles Verdienst und alle Ansprüche, in dem Gnädigen aber jede Pflicht und Schuldigkeit aus. Daher sagt der Apostel: „I s t e s a b e r G n a d e (daß wir erlöst worden sind), s o i s t e s n i c h t a u s d e n W e r k e n ; d e n n s o n s t i s t d i e G n a d e n i c h t G n a d e" [1]). Es ist also die Gnade f r e i e G ü t e oder e i n e a u s f r e i e r G ü t e v e r l i e h e n e G a b e.

Damit jedoch dieses zweite Merkmal der Gnade richtig aufgefaßt werde, müssen wir auf das zurückweisen, was wir oben (n. 5.) mit dem h. Thomas über die doppelte Weise sagten, in welcher wir Ansprüche auf etwas haben können. Etwas anderes nämlich ist, was uns wegen dessen, was wir gethan haben, etwas anderes, was uns wegen dessen, was wir sind, gebührt. Dem Beamten, der seinen Dienst treu verrichtet, gebührt Bezahlung, und wenn er sich im Dienste ausgezeichnet hat, Achtung, Wohlwollen und Vertrauen; dem Sohne aber jene Liebe, mit welcher der Vater im Evangelium sprach: „Alles meinige ist dein." Aber weder jenes Wohlwollen und Vertrauen, noch diese väterliche Liebe ist Gnade im strengsten Sinne des Wortes. Die Gnade schließt j e d e Gebühr und j e d e Schuldigkeit aus. Wenn ein Fürst seine Unterthanen jeden nach seinem persönlichen Verdienste und nach dem Stande, in dem er geboren ist, behandelt; so beobachtet er nur jenes Verfahren, das ihm bald die Gerechtigkeit, bald die Weisheit und die vom Sittengesetz gebotene Güte zur P f l i c h t macht. Gnade erweist er, wenn er verleiht, worauf weder Geburt noch Verdienst Anspruch geben. — So müssen wir also auch unter den uns von Gott verliehenen Gaben jene, auf welche wir zwar nicht unserer Verdienste, aber doch unserer Natur wegen, Ansprüche haben, von denjenigen, auf welche wir gar keine

---

1) Si autem gratia, iam non ex operibus: alioquin gratia non est gratia. Rom. 11, 6.

Ansprüche haben, unterscheiden. Jene Gaben, ohne welche der Mensch seiner Natur gemäß, d. h. als vernünftiges Wesen nicht leben und wirken könnte, sind demnach nicht im vollen Sinne des Wortes Gnaden, sondern nur diejenigen, durch welche er zu einer übernatürlichen Vollkommenheit erhoben wird; weil nur sie in jeder Hinsicht gratis collata, gratuita, d. i. aus freier Güte verliehene Gaben sind.

98. Doch ließe sich hiegegen nicht eine gegründete Einwendung erheben? Es würde ja auch mit Gottes Weisheit und Güte streiten, wenn er den Gerechtfertigten jenen Beistand versagte, ohne den sie nicht als Gerechte leben und wirken könnten; und seine Gerechtigkeit fordert, daß er ihnen das ewige Leben als Lohn für ihre guten Werke verleihe. Nichtsdestoweniger sind alle diese übernatürlichen Güter und die ewige Seligkeit selber im vollen Sinne des Wortes Gnade. Denn alle Ansprüche, welche die Gerechten auf die Hülfe Gottes haben können, gründen sich in jenem Zustand der Kindschaft, worein sie Gott versetzt hat, und erst dadurch, daß sie in diesem verrichtet werden, haben ihre Werke jenen Werth, wodurch ihnen das himmlische Erbe als Lohn gebührt. Da sie also in jenes Verhältniß, worin sie zu Gott als seine angenommenen Kinder stehen, aus freier Güte versetzt worden sind, d. h. da der Grund ihrer Ansprüche selbst pure Gnade ist; so ist es auch alles, was ihnen dieser Ansprüche gemäß gegeben wird. Können wir nun aber nicht dasselbe von der natürlichen Ordnung sagen? Die Gaben, welche uns in derselben auf die erklärte Weise gebühren, gebühren uns deßhalb, weil wir nach Gottes Bild geschaffene, mit Vernunft begabte Wesen sind. Sie setzten also unser Dasein, und zwar unser Dasein als Vernunftwesen voraus. Nun aber ist unser Dasein und unsere edlere Natur ein Geschenk der freiesten Güte Gottes. Denn, wie im ersten Bande gezeigt wurde, Gott hat nicht aus sittlicher Nöthigung, sondern aus freier Wahl geschaffen. Ist also das, was uns Ansprüche auf die Gaben der Natur verleiht, ein Geschenk der freien Güte; so sind es auch diese Gaben selber, und müssen also Gnaden genannt werden. Wirklich haben deßhalb auch manche Theologen, statt wie der h. Thomas die Gaben der Natur Gnaden im uneigentlichen Sinne des Wortes zu nennen, vielmehr hier schon die Ein-

theilung der Gnaden begonnen, und also natürliche und übernatürliche Gnaden unterschieden.

Indessen läßt es sich doch nicht läugnen, daß dem Sprachgebrauch der Kirche und der h. Schrift gemäß nur die übernatürlichen Gaben Gnaden heißen. In den kirchlichen Schriftstellern werden allgemein die Gaben der Natur und die Gaben der Gnade ebenso unterschieden, als natürliche und übernatürliche Ordnung. Die h. Schrift aber oder wenigstens das neue Testament bezeichnet mit dem Worte Gnade immer jene Gaben, welche wir oben aus ihr selbst als übernatürliche erkannt haben, und sie setzt eben deßhalb das, was aus der Gnade ist, dem, was der Mensch aus sich selber vermag, gegenüber. — Obgleich also auch einige hh. Väter, ebenso wie die erwähnten Theologen, zuweilen unter natürlicher und übernatürlicher Gnade unterscheiden; so machen sie doch viel öfter auf jenen Sprachgebrauch der h. Schrift aufmerksam, und wurden dazu durch die Tücke der Pelagianer genöthigt. Wie nämlich die Jansenisten und auch Hermes vorgaben, mit der Kirche die Freiheit Gottes zu bekennen, unter Freiheit aber nur das Lossein vom äußeren Zwange verstanden; so sagten die Pelagianer, auch ihrer Lehre nach könne der Mensch ohne die Gnade Gottes nicht selig werden, verstanden aber unter der Gnade Gottes die von Gott dem Menschen verliehenen natürlichen Gaben. Dagegen bemerkten also der h. Augustin und andere, Vernunft und Freiheit könnten allerdings wohl Gnade genannt werden, wenn man nur auf die Bedeutung, welche das Wort Gnade seinem Ursprung nach habe, hinblicke: — Ideo gratia (dicitur), quia gratis datur[1]: — aber es frage sich, welche Bedeutung es in der h. Schrift, und zwar dort habe, wo von dem Verhältniß der Gnade zu unserm Heile die Rede ist[2]. — Da also in der Theologie Gnade in der Bedeutung genommen wird, die es dem Sprachgebrauche der Schrift und Kirche gemäß hat; so pflegen die Theologen in der Erklärung, die sie von der Gnade geben, auszudrücken, nicht nur daß sie eine aus freier

1) De verb. Domini. Serm. 61. c. 1.

2) Vergl. Suarez. De gratia. Proleg. 3. c. 2.

Güte verliehene, sondern auch daß sie eine übernatürliche Gabe sei.[1])

99. Von den übrigen Eintheilungen der Gnade erwähnen wir hier nur jene, welche in sich selbst die bedeutungsvollsten und deßhalb auch von den Theologen allgemein angenommen sind. Zuerst also wird die Gnade in die unerschaffene oder wie andere sagen ewige und die erschaffene oder zeitliche eingetheilt. Unter der unerschaffenen versteht man jenes Wohlwollen (*εὐδοκια*), das als die Ursache aller andern Gnaden von Ewigkeit her in Gott ist; und in Folge dessen er uns, wie der Apostel sagt, „zur Kindschaft durch Jesus Christus für sich vorher bestimmt hat, nach dem Vorsatz seines Willens, zum Preise der Herrlichkeit seiner Gnade, mit welcher er uns begnadigt hat in seinem geliebten Sohne"[2]). Es ist die Ursache aller andern Gnaden, es ist aber auch selbst Gnade, nicht nur insofern wir durch Gnade die Gesinnung des Gnädigen, sondern auch insofern wir dadurch die uns verliehene Gabe verstehen. Denn, wie oben bemerkt wurde, die Liebe selbst ist, abgesehen von dem Guten, das sie schenkt, eine Gabe: und dies ist in unserm Falle um so mehr wahr, als der Rathschluß des göttlichen Wohlwollens eben dieser ist, sich selbst uns zu schenken, uns seiner Natur theilhaftig zu machen. Man kann also auch sagen, daß die unerschaffene Gnade Gott selber ist: inwiefern man aber in ganz besonderm Sinne den h. Geist, der uns gegeben wird, die unerschaffene Gnade nenne, werden wir später ausführlicher erklären.

Die erschaffene Gnade, welche die Wirkung der unerschaffenen ist, wird zunächst in äußere und innere eingetheilt. Die äußern Gnaden sind jene übernatürlichen Werke, die Gott außer uns, aber zu unserm Heile vollbringt, als die Menschwerdung des Herrn, die Wunder, Weissagungen, die Offenbarung, die Gründung der Kirche, die Spendung der Sakramente, und die Predigt des göttlichen Wortes.

---

3) Donum a Deo gratuito collatum et naturae superadditum, ad vitam aeternam pertinens.

1) Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum: secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto filio suo. Eph. 1, 5. 6.

Cf. S. Thom. S. p. 1a. 2ae. q. 110. a. 1.

Die inneren Gnaden sind übernatürliche Wirkungen Gottes in uns selber, und sie werden wiederum eingetheilt in solche, welche eine besondere Fähigkeit verleihen, für das Reich Gottes auf Erden thätig zu sein (gratia gratis data), wie die Gabe der Wunder und der Weissagung, und in jene, deren unmittelbare Wirkung unsere eigene Heiligung ist (gratia gratum faciens); und diese sind die heiligmachende und wirkliche Gnade. Durch die heiligmachende Gnade ist in uns jene bleibende Beschaffenheit, wodurch wir Gott ähnlich und seine Kinder sind; die wirkliche Gnade aber ist eine vorübergehende Einwirkung Gottes, durch welche er uns Licht zur Erkenntniß der Wahrheit und Stärke zum Wollen und Vollbringen des Guten verleiht.

Dieses also sind die gewöhnlichsten Eintheilungen der Gnade, es sind aber auch eben jene, über welche wir, um die alte Schule zu vertheidigen, reden müssen.

100. Hermes, welcher die scharfe Bestimmung der Begriffe besser als Hirscher zu schätzen wußte, redet mit einiger Ausführlichkeit von der Erklärung und Eintheilung der Gnade [1]): und obschon, was er sagt, zu manchen Bemerkungen veranlassen könnte, so wollen wir doch nur jenen einen Punkt, worin der Grundirrthum seiner ganzen Gnadenlehre zum Vorschein kommt, hervorheben. Diesen Irrthum haben wir schon oben als Semirationalismus bezeichnet. Hermes nimmt ein übernatürliches Wirken Gottes an; aber dies übernatürliche Wirken bringt uns ihm zufolge zu keiner andern, als der jedem Vernunftwesen natürlichen Vollkommenheit. Die Heiligkeit, und zwar jene Heiligkeit, von der die Schrift redet, besteht nach Hermes oft wiederholter Erklärung nur in jener Beschaffenheit unseres Wollens und Thuns, welche das natürliche Sittengesetz erheischt. Zwar unterscheidet er zwischen der Vernunft-Moral und der theologischen Moral, und erklärt diese letztere für eine viel erhabenere, weil wir durch sie das Sittengesetz aus Achtung und Liebe gegen Gott beobachten, und zur Aehnlichkeit mit Gott, der höchsten Vernunft, emporstreben. Aber, wie wir schon gesehen haben, die Vernunft-Moral ist ihm jene, welche der Mensch ohne alle

1) Dogm. 3 Thl. § 277 und ff.

Kenntniß Gottes durch das bloße Ansehen seiner eigenen Vernunft besitzen kann; die theologische Moral aber entsteht, sobald der Mensch Gott und sein Verhältniß zu ihm, d. h. jenes Verhältniß erkennt, das er als vernünftiges Geschöpf zum Schöpfer aller Dinge hat, also das natürliche. Es ist demnach auch die theologische Moral ihrem Inhalte nach eine rein natürliche. Diese Ansicht spricht Hermes noch bestimmter aus, wo er vom Zustand der ersten Menschen redet. „Sie waren, sagt er, der Vernunft-Moral fähig. Aber dies war noch nicht alles: sie waren auch der theologischen Moral fähig, und das ebenfalls ohne hinzugekommene positive göttliche Offenbarung, bloß durch ihre physisch-geistige Einrichtung. Denn ihre sich selbst überlassene Vernunft konnte sie zur Erkenntniß eines Urwesens, und zwar desselben als eines heiligen Wesens, eines Gottes, hinführen, das ihr und aller Dinge Schöpfer und Herr sei; das auch ihre Vernunft gemacht habe, und in den Geboten dieser eigentlich nur seine eigenen Befehle ihnen bekannt mache und auf deren Befolgung dringe. Sie konnten demnach das, was ihre Vernunft ihnen vorschrieb, aus Achtung und Gehorsam gegen den heiligsten Willen Gottes, als aus dem letzten und höchsten Beweggrunde mit freier Entschließung erfüllen" [1]). — Es ist also klar, daß zur theologischen Moral, der erhabensten, von der Hermes weiß, nichts, als die unversehrte Natur, Vernunft und Freiheit in der ihnen eigenen Vollkommenheit gehörten. Damit stimmt vollkommen überein, wenn er gleich nachher nicht bloß wie im Vorübergehen sagt, sondern ausführlich erklärt, die Gerechtigkeit und Heiligkeit, in welcher der Mensch nach der Lehre der h. Schrift und der Kirche erschaffen wurde, sei darin bestanden, daß der Mensch das in seinem vernünftigen Wesen gegründete Sittengesetz erkennen und befolgen konnte, ohne darin von der Sinnlichkeit gehindert oder gestört zu werden. Es wurde also dem Menschen jene Gerechtigkeit und Heiligkeit schon dadurch allein verliehen, daß er ohne die unordentliche Begierlichkeit erschaffen wurde. — Demzufolge giebt auch Hermes als letzten Zweck der Rechtfertigung und Heiligung, die wir durch Christus erhalten, ganz ausdrücklich die Wiedererhebung des Menschen als Vernunftwesen an (§ 260); und die ganze Wirk-

1) Dogm. 3 Thl. §. 206. S. 16.

samkeit der Gnade geht dahin, das Uebergewicht, welches die unordentliche Sinnlichkeit in uns hervorgebracht hat, wieder aufzuheben (§ 280). Weil er aber von dem Irrthum, daß wir das Licht der Vernunft und die Freiheit des Willens durch die Sünde des ersten Menschen ganz verloren hätten, fern geblieben ist; so mußte er nun auch die Bestimmung der Gnade darin finden, daß sie uns zur Wirkung unseres Heiles nachhelfe[1]). Und die Gnade, welche diese Bestimmung hat, soll die gratia supernaturalis theologice talis sein!

101. Von jenem Geheimniß also, das kein menschliches Herz ahnen, sondern nur der Geist, der die Tiefen der Gottheit durchforscht, offenbaren kann, von jener Erhebung des Menschen über alles, was einem Geschöpfe natürlich sein kann, zu der Gemeinschaft mit der göttlichen Natur, kurz von dem Uebernatürlichen, wie wir es in der vorhergehenden Abhandlung erkannt haben, ist bei Hermes gar nicht die Rede. Nur insofern kann ihm, was Gott für uns durch Jesus Christus gethan hat und thut, übernatürlich sein, als uns erst durch ein außerordentliches Wirken Gottes wieder möglich wird, was dem ersten Menschen durch die bloße gute Einrichtung seiner Natur möglich war, d. h. das in dieser Natur gegründete Gesetz zu erkennen und zu vollstrecken. Hiemit streitet nicht etwa, sondern stimmt ganz überein, was Hermes von dem Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Gnade sagt: „Gott kann uns die Güter, welche er uns aus Wohlwollen schenkt, bereitet haben durch den von Erschaffung der Welt an geordneten Naturlauf, und durch seine unmittelbare nicht nach Naturgesetzen herorgebrachten Wirkungen. Im ersten Falle sind sie natürliche, im zweiten übernatürliche Gnaden. Von jener Art sind alle Güter des Leibes und des Geistes: Gesundheit, Verstand, erworbene Kenntnisse, Reichthümer u. s. w.; von dieser Art alle Wunder geistlicher und leiblicher Wohlthätigkeit, insbesondere jede übernatürliche Offenbarung.“ — Hermes findet also das Uebernatürliche nur in der Ursache, nicht in der Wirkung. Denn es wird hier nicht gesagt,

---

1) Ebend. §. 279. Hermes wiederholt diese Behauptung öfters, namentlich erklärt er sich sehr bestimmt in der Abhandlung über die ohne Taufe gestorbenen Kinder.

daß die Güter, welche das unmittelbare Wirken Gottes hervorbringt, über jene, welche die Natur, wenn sie in ihrem Wirken durch die Sünde nicht gestört wäre, hervorbringen könnte, erhaben seien. Und wenn Hermes dies vielmehr von der übernatürlichen Offenbarung, wie wir sogleich sehen werden, auf das Bestimmteste läugnet; so hat er sich an der angeführten Stelle auch in Betreff der innern Gnade dadurch deutlich genug ausgesprochen, daß er von ihr sagte, sie habe die Bestimmung, uns zur Wirkung unseres Heiles nachzuhelfen. Was ist das anders, als sie verleihe uns, was wir, wenn die Natur in uns unversehrt wäre, aus eigner Kraft haben würden? —

102. Günther erhebt sich zu höheren Anschauungen als Hermes, und redet von der Vereinigung des Menschen mit Gott, von der Mittheilung des göttlichen Geistes an den geschaffenen in der Weise, daß er dem Wortlaute nach nichts Geringeres ausdrückt, als was in der Sprache der Theologie und der Kirche selbst als Gemeinschaft mit Gott oder Theilnahme an der göttlichen Natur bezeichnet wird. Indem er jedoch von eben jener Vereinigung mit Gott, wie wir später sehen werden, behauptet, daß sie die Schöpfung vorausgesetzt, nicht ausbleiben konnte; läugnet er die oben erörterte Lehre vom Uebernatürlichen so scharf, als es je von Bajus und Jansenius geschehen ist. Nur darum auch war es möglich, daß er bei derselben Gelegenheit schrieb: „unter Gnade könne nichts Anderes verstanden werden, als jeglicher Einfluß Gottes auf die Creatur"[1]). Uebrigens geht er auf die Lehre von der Gnade so gut als gar nicht ein.

Zweites Hauptstück.

Von der Nothwendigkeit der äußeren Gnade.

103. Um die Nothwendigkeit der Gnade überhaupt darzuthun, könnte es genug sein, auf die oben angeführte Stelle des Epheserbriefes zurückzuweisen. Denn der Apostel lehrt uns darin, Gott als den Urheber und Gottes Gnade als die Ursache unseres

---

1) Es ist Günther, der diese Worte unterstreicht. Letzt. Symb. S. 35.

Heiles anzuerkennen, und setzt daher unser Heil als eine Gabe Gottes dem, was aus unsern Werken ist, entgegen. Wenn man nun annehmen wollte, es habe uns zwar Gott zum Heile verholfen, jedoch hätten wir auch durch eigne Anstrengung zu demselben gelangen können; so verlören erstlich alle Ausdrücke des Apostels die ihnen eigenthümliche Kraft. Wenn uns Gott durch seine Gnade nur das geschenkt hätte, was wir allenfalls auch ohne seine Gnade erreichen konnten: wie matt hätte dann der Apostel von der Schenkung dieser Gnade gesagt: „Gebenedeit sei Gott und der Vater unsers Herrn Jesu Christi, der uns gesegnet hat mit allem geistlichen Segen, mit himmlischen Gaben in Christo" [1]); wie unstatthaft wäre, was folgt: „daß Gott uns mit der Fülle seiner Gnade gleichsam überströmt," und wie es im folgenden Hauptstücke heißt, „reich an Erbarmen, um seiner übergroßen Liebe willen uns, die wir todt waren in Sünden, in Christo mitbelebt habe, um den überschwenglichen Reichthum seiner Gnade zu zeigen" [2]); ferner: „daß er uns begnadigt, indem er uns das Geheimniß seines Willens, den vor Erschaffung der Welt gefaßten Entschluß seiner übergroßen Liebe offenbarte" [3]). — Dazu kommt, daß Gott nach der Lehre des Apostels also an uns gethan hat, damit die Herrlichkeit seiner Gnade gepriesen, dem Menschen aber jeder Vorwand sich zu rühmen genommen werde [4]). Es wäre aber kein besonderer Ruhm der Gnade, zu verleihen, was der Mensch auch ohne sie vermöchte, und es bliebe dem Menschen ein Anlaß sich zu rühmen, wenn er nichts empfangen, als was er sich selbst erwerben konnte.

---

1) Benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in coelestibus in Christo. Eph. 1, 3.

2) Deus autem qui dives est in misericordia propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, et cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo, cuius gratia salvati estis, et conresuscitavit et consedere fecit in coelestibus in Christo Iesu, ut ostenderet in saeculis supervenientibus abundantes divitias gratiae suae. Eph. 2, 4—7.

3) Eph. 1, 4. 5. 9—12.

4) Auch dieses wiederholt der Apostel öfters (1, 6. 12. 14.) und an der eben mitgetheilten Stelle fährt er fort: Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis: Dei enim donum est, non ex operibus, ut ne quis glorietur. 2, 8—10.

Aber es wird uns auch die Nothwendigkeit der Gnade durch einen Ausspruch unseres Heilandes auf das Nachdrücklichste gelehrt. Er hatte die bedeutungsvollen Worte gesprochen: „Wahrlich, ich sage euch, es ist schwer, daß ein Reicher in's Himmelreich eingehe. Ja, ich sage es euch noch einmal: Leichter ist es, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher in's Himmelreich eingehe. Da die Jünger dies hörten, verwunderten sie sich sehr, und sprachen: Wer kann dann selig werden? Jesus aber blickte sie an, und sprach zu ihnen: Bei den Menschen ist das unmöglich; bei Gott aber ist alles möglich." (Mth. 19.) Man bemerke, daß die Jünger nicht sowohl für die Reichen, als für sich selber fürchteten: indem sie aus dem, was der Herr von den Reichen gesagt hatte, schlossen, wie schwer es also überhaupt sein müsse, sein Heil zu wirken. Sie sagen daher auch nicht, welcher Reiche, sondern ohne Unterschied: wer, welcher Mensch wird dann selig. So muß man also auch vom Heile der Menschen überhaupt die Antwort des göttlichen Lehrers verstehen: „Bei den Menschen ist dies unmöglich," nicht etwa bloß schwer, sondern unmöglich, „bei Gott aber ist alles möglich."

104. Jedoch daß wir, um unser Heil zu wirken, der Hülfe und zwar der übernatürlichen Hülfe, also der Gnade Gottes bedürfen, ist in dem göttlichen Worte so oft und auf so mannigfaltige Weise ausgesprochen, daß darüber unter Gläubigen gar kein Zweifel obwalten kann. Es werden daher auch nicht sowohl darüber theologische Untersuchungen angestellt, ob die Gnade überhaupt nothwendig sei, als vielmehr wie weit sich diese Nothwendigkeit erstrecke. Und so fragen auch wir, in wiefern zunächst die äußere Gnade, worunter wir hier die übernatürliche Offenbarung verstehen, nothwendig genannt werden müsse.

Die allgemeine Lehre der Theologen haben wir schon oben (n. 16) mit den Worten des h. Thomas angegeben. Dieser konnte aber Hermes, ohne mit sich in Widerspruch zu gerathen, nicht beistimmen. Ihm zufolge ist die sittliche Ordnung und das Verhältniß zu Gott, in das wir durch Christus versetzt werden, kein anderes als dasjenige, welches die Natur der vernünftigen Geschöpfe fordert; und die unversehrten Kräfte dieser Natur genügten, sowohl um es zu erkennen, als auch ihm gemäß zu wollen, und also heilig und

gerecht zu sein. Die außerordentliche Hülfe, welche Gott uns zu Theil werden läßt, ist seiner Lehre nach erst durch die Erbsünde nothwendig geworden; und weil diese unsere natürlichen Geistesfähigkeiten nur geschwächt, nicht zerstört hat, so folgt, daß jene Hülfe nur eine Nachhülfe sein kann. Es gilt dies aber ebensowohl von der Offenbarung als von der innern Gnade. Wir hörten ihn oben sagen: der erste Mensch habe alles, was er, um in Gerechtigkeit und Heiligkeit vor Gott zu leben, wissen mußte, ohne Offenbarung durch seine sich selbst überlassene Vernunft erkannt; und in der Darstellung des Zustandes, worin der Mensch nach dem Falle sich befindet, leitet er offenbar die Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung einzig und allein aus der Erbsünde und ihren Folgen her[1]). — Später (§. 279) aber, von der Eintheilung der Gnade redend, spricht er sich über die gewöhnliche Lehre also aus: „Zwar lehren die Theologen über ihre (der äußeren Gnade) Erforderlichkeit zur Wirkung unsers Heiles gewöhnlich sehr viel, vorzüglich über die Erforderlichkeit einer äußeren übernatürlichen Offenbarung: aber beweisen können sie die Erforderlichkeit einer solchen Offenbarung durchaus nicht, wie ich in der Philos. Einl. §§. 66. 72. 86. bewiesen habe, und hier kommt noch der allgemeine wider sie sprechende Grund hinzu: daß sie, weil sie doch eine übernatürliche innere Gnade lehren, gar nicht bestimmen können, in wiefern Gott allen Mangel der äußeren Mittel dadurch ersetzen könne und wolle."

105. Die erste Stelle der phil. Einleitung, auf welche Hermes verweist, enthält eine Anmerkung über die natürliche Theologie. Die Fundamental-Lehren derselben, das Dasein Gottes und unser ursprüngliches Verhältniß zu ihm, lägen, sagt er, der schlichten Menschenvernunft so nahe, daß sie auch bei einer sehr geringen Bildung dieselben ohne Schwierigkeit entdecken, wenngleich darum nicht auf die ersten Prinzipien des Erkennens zurückführen könne. Es sei also die natürliche Theologie leicht möglich, wenn man auf die wenigen Erfordernisse zu ihrer Entstehung sehe; sie sei aber dennoch äußerst schwer möglich, wenigstens eine wahre, wenn man auf die in der verdorbenen menschlichen Natur liegenden Hindernisse

1) Dogm. 3. Thl. §. 229.

sehe. Bis hieher stimmt Hermes, wie man sieht, mit dem h. Thomas und allen Theologen vollkommen überein. Nachdem er aber die erwähnten Hindernisse etwas näher auseinandergesetzt hat, fügt er die Bemerkung bei: es leuchte also ein, daß sowohl jene irrten, welche die Offenbarung für unnöthig und unwichtig hielten, als auch diejenigen, welche folgerten: „ohne Offenbarung sei Erkenntniß Gottes und Religion unmöglich, und die Seligkeit absolut unerreichbar — alle Heiden seien verdammt worden, und die Offenbarung ihnen versagt worden, weil sie sich durch ihre Sünden derselben unwürdig gemacht hätten."

An der andern Stelle (§. 72) wird der Beweisführung, daß die Vernunft die Moral, und zwar jene edlere theologische Moral erkennen könne, die Anmerkung beigefügt: „So ist denn hier wieder offenbar, daß für die Erkenntniß *alles dessen*, was zur *edelsten Religion*: zur Anbetung und Liebe Gottes um seiner selbst willen, erfordert wird, wie auch für die Erkenntniß der sittlichen Pflichten des Menschen, durch *die Einrichtung der menschlichen Natur* vom Schöpfer gesorgt sei[1]). Daß also die Erkenntniß selbst des Gott wohlgefälligsten Wandels dem Wesentlichen nach durch die Vernunft allein, ohne übernatürliche Offenbarung möglich sei; daß folglich der Mensch durch seine natürlichen Kräfte allein erkennen könne, wie er wandeln müsse, um die Bedingung, unter welcher er ewig leben und ewig glückselig sein wird, seinerseits zu erfüllen. Ueber das wirkliche Erwerben dieser Erkenntniß gilt aber auch hier wieder, und zwar im vorzüglichern Grade, was §. 66 über eine geringere Erkenntniß derselben Art gezeigt worden."

Am dritten Orte endlich, d. h. am Schlusse der phil. Einleitung unternimmt es Hermes, die Richtigkeit des Beweises darzuthun, wodurch die Theologen aus der Nothwendigkeit der Offenbarung die Wirklichkeit derselben herleiten sollen. — Aber auch in der Dogmatik kommt er noch einmal auf denselben Gegenstand

---

1) Es ist Hermes, der die Worte „*alles dessen*" „*edelsten Religion*" u. s. w. unterstreicht, und ich bemerke hier ein für alle Mal, daß ich auch in dieser Hinsicht überall getreu zu citiren beabsichtigt habe. Nur wenn ich im Laufe der Untersuchung einzelne Sätze der Gegner wiederhole, hebe ich zuweilen Worte hervor, auf die ich aufmerksam machen muß.

zurück, dort nämlich, wo er die Frage behandelt, ob alle Menschen die zum Heile nothwendigen Gnaden erhalten (§. 290). Viele Theologen, sagt er, hätten gemeint, dem Heile derer, die das Christenthum nicht kennen, stehe der Mangel des äußeren Wortes Gottes im Wege, und also gelehrt, „Gott würde einem Heiden, wovon er wüßte, daß er seinerseits mit der Gnade mitwirkte und mitwirken würde, das Evangelium verkündigen lassen, selbst durch einen übernatürlichen Boten, wenn es nicht anders möglich wäre. Ich habe aber," fährt Hermes fort, „in der philosophischen Einleitung gezeigt, daß der Mensch im Wege der Vernunft — freilich wie wir hier in der Gnadenlehre erkannt haben, nur durch Beihülfe der innern übernatürlichen Gnade — alle Fundamental-Lehren der Religion und Moral erkennen könne; und mehr ist nicht erforderlich. Die innere, erleuchtende und bewegende Gnade wird nur um so wirksamer bei ihm werden müssen, jemehr ihm die äußere Gnade der Belehrung fehlt." —

106. Da haben wir nun eine mannigfaltige Beschuldigung der Theologen, in welcher wir jedoch vor allem einen grellen Widerspruch hervorheben müssen. Hermes gesteht in der zuletzt angeführten Stelle, daß die Theologen gelehrt, Gott würde einem gut gesinnten Heiden eher einen Engel als Boten des Heiles senden, als den Untergang desselben zulassen. Es ist also nicht wahr, daß sie, wie er oben sagte, behauptet hätten: „alle Heiden seien verdammt u. s. w." Um sodann auf die Frage selbst einzugehen, wird es nothwendig sein, einige Begriffe näher zu bestimmen. Zuerst also muß man nicht nur die äußere Offenbarung von der innern, sondern auch diese von der bloßen Erleuchtung durch die Gnade unterscheiden. Wenn das Licht der Gnade nur die Hindernisse entfernt, wodurch Sinnlichkeit und andere Uebel den freien und vollen Gebrauch unserer intellectuellen Kräfte hemmen; so ist das noch keine innere Offenbarung: wir erkennen dann durch unsere eigene Vernunft, und der außerordentliche Beistand der Gnade ist nur, wie Hermes ihn nannte, Nachhülfe. Eine innere Offenbarung findet statt, wenn Gott durch die Rede, die nur dem Geiste vernehmbar ist, oder auch durch ein bloßes übernatürliches Licht, uns Wahrheiten enthüllt, die entweder über der Sphäre unserer Erkenntnißkräfte liegen, so daß wir sie auch bei dem vollsten Gebrauche dieser nie

gefunden hätten, oder die wir wenigstens in vorliegendem Falle nicht durch unser Nachdenken finden. So war es bloße innere Erleuchtung durch die Gnade, vermittelst welcher, wie man wohl annehmen kann, die Weisen der Heidenwelt zur vollkommeneren Erkenntniß des wahren Gottes und unseres Verhältnisses zu ihm gebracht wurden oder doch gebracht werden konnten. Aber es war innere Offenbarung, vermöge welcher die Propheten über die Menschwerdung des Sohnes Gottes belehrt wurden.

107. Man muß ferner auch den verschiedenen Sinn, in welchem die Offenbarung nothwendig genannt werden kann, unterscheiden. Man kann nämlich erstlich sagen wollen, die Offenbarung sei nothwendig, um die christliche Wahrheit zu erkennen; man kann zweitens dadurch ausdrücken wollen, sie sei nothwendig, um zum Heile, das uns Christus bereitet hat, zu gelangen, und endlich kann man die Nothwendigkeit so verstehen, daß dadurch gesagt wird, Gott könne die Offenbarung nicht versagen[1]).

Wenn es sich also um die Erkenntniß der Wahrheiten, die wir als Christen bekennen, handelt; so unterscheiden die Theologen, wie oben gesagt wurde, zwischen den Wahrheiten der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung. Zu jener gehören Gottes Dasein und Eigenschaften, unser natürliches Verhältniß zu ihm, und somit auch unsere natürliche Bestimmung, und der Weg zu ihr zu gelangen, das natürliche Sittengesetz. Wenn also die Kräfte der Vernunft ungeschwächt wären, so würde der Mensch diese Wahrheiten, d. h. die natürliche Religion und Moral, ohne außerordentliche Hülfe Gottes erkennen können; in dem jetzigen Zustande aber würden ohne diese Hülfe nur wenige und diese nur nach langer Zeit und nicht ohne Beimischung manches Irrthümlichen zu jener Erkenntniß gelangen. Daraus schlossen die Theologen, daß auch für die allgemeine, vollständige und reine Erkenntniß der natürlichen Religion eine außerordentliche Hülfe Gottes nothwendig sei. Sie nannten jedoch diese Nothwendigkeit eine moralische, um sie von der absoluten zu unterscheiden.

---

1) Vergl. Suarez. Tom. I. de gratia. L. II. de necessitate gratiae. c. 1.

Diese absolute behaupteten sie nur in Bezug auf die übernatürliche Ordnung. Daß der Mensch ursprünglich zu Gott in einem innigeren Verhältniß gestanden, und zur Theilnahme an der Glückseligkeit Gottes berufen war; daß er diese Gnade durch die Sünde des ersten Menschen verloren; daß aber der menschgewordene Sohn Gottes die übernatürliche Ordnung wiederhergestellt, und uns Mittel gegeben, ihrer Güter wieder theilhaftig zu werden: diese und alle andern Lehren, die damit in Verbindung stehen, namentlich das Geheimniß der göttlichen Dreifaltigkeit, konnte der Mensch durchaus nicht anders als durch eigentliche und übernatürliche Offenbarung erkennen. — Die Beweise, welche für diese doppelte Behauptung vorgebracht werden können und von den Theologen wirklich mehr oder weniger vollständig vorgebracht worden sind, haben wir in der vorigen Abhandlung von der natürlichen und übernatürlichen Erkenntniß mitgetheilt.

108. Nun sollten aber die Theologen noch dadurch sich selbst widerlegt haben, daß sie eine übernatürliche innere Gnade lehrten, und doch gar nicht bestimmen konnten, in wiefern Gott durch diese alle äußeren Mittel ersetzen könne. — Freilich konnten die Theologen nicht die ganze Wirksamkeit der Gnade ermessen, und haben es gewiß auch nicht versucht. Aber daß das innere Licht der Gnade das äußere Wort Gottes ersetzen könne, daran haben sie so wenig gezweifelt, daß sie es als eine bekannte Wahrheit voraussetzten. Denn dieses thaten sie, wenn sie von den Wahrheiten der natürlichen Ordnung den doppelten Satz aufstellten, der Mensch könne sie durch seine Vernunft zum Theil ohne besonderen Beistand Gottes, d. h. ohne übernatürliche Erleuchtung erkennen, er könne sie aber ohne einen solchen Beistand nicht vollständig erkennen. Daß nun aber der Mensch durch jenes Licht der Gnade, das nicht bloß die Kräfte der Vernunft stärkt, und also nachhilft, sondern im eigentlichen Sinne offenbart, d. h. ganz Verborgenes bekannt macht, daß, sage ich, der Mensch auf diesem Wege auch die Wahrheiten der übernatürlichen Ordnung nicht nur erkennen könne, sondern auch wirklich nicht so gar selten erkennt, dies ist doch wohl von allen Theologen auf das Mannigfaltigste ausgesprochen. Weßhalb aber haben sie dadurch ihrer Lehre von der Nothwendigkeit der äußeren Offenbarung nicht widersprochen? Weil sie gar nicht beabsichtigten,

gerade die äußere Offenbarung als nothwendig zu beweisen. Sie wollten nichts anders behaupten, als unserer natürlichen Erkenntnißkraft seien diese Wahrheiten unerreichbar. Ob sie nun durch innere oder äußere Offenbarung erkannt würden, darauf kam es hier nicht an: genug, daß sie nur auf übernatürlichem Wege erkannt werden können. So mußte man die Theologen gewiß verstehen, wenn sie sich auch selbst darüber nicht ausdrücklich erklärten. Nun aber mangelt bei vielen wenigstens auch diese ausdrückliche Erklärung nicht. Stellen sie ja sogar zuweilen die Frage, warum Gott es möge vorgezogen haben, durch jene innere Offenbarung nur einzelne, das ganze Menschengeschlecht aber vielmehr durch die von ihm beglaubigte Predigt der Kirche zu belehren.

109. Wie verhält es sich nun aber mit der Erforderlichkeit der Offenbarung zu unserm Heil? Denn wir haben schon bemerkt, daß diese Frage von der bis jetzt besprochenen unterschieden werden muß. Weil dieselbe, wie wir schon gesehen haben, mit jener, in wiefern auch den Heiden, denen Christus nicht verkündigt worden, die Wirkung ihres Heiles möglich war, zusammenhängt; so ist sie von großer Bedeutung, aber auch von großer Schwierigkeit. Indessen wir haben sie hier nur insofern zu behandeln, als es nothwendig ist, die Theologen wider den Vorwurf, mit sich selbst in Widerspruch zu stehen, in Schutz zu nehmen. So genüge also dieses Wenige. Es ist eine Grundlehre der göttlichen Offenbarung, daß Christus der einzige Weg ist, der zum Leben führt: ohne Verbindung mit ihm kein Heil. Aber die Offenbarung verkündigt auch, was schon die Vernunft erkennt, daß Gott heilig, daß er gerecht, daß er gütig, und daß er alles dieses in unendlichem Maße ist. Wir wissen also, daß er keines seiner Geschöpfe, das ohne Schuld ist, der Glückseligkeit beraubt, geschweige denn zum ewigen Untergange verdammt. Wie können wir nun diese beiden Wahrheiten festhaltend, die weltkundige Thatsache erklären, daß viele Völker so lange des Lichtes der Offenbarung beraubt waren und noch sind? Wir finden hierauf im Sendschreiben des h. Paulus an die Römer (c. 11) eine ganz bestimmte Antwort, nämlich: Kein Volk gerathe in die Finsterniß des Unglaubens ohne viele und schwere Schuld; Gott aber lenke den Weltlauf also, daß eben diese Strafe, die er über die einen verhänge, andern zum Segen werde: er lasse den Unglauben

aller zu, um sich aller zu erbarmen. Indessen werden wir zugleich belehrt, daß diese Wege Gottes verborgen, daß seine Vorsehung ein Geheimniß, und vielleicht das tiefste aller Geheimnisse ist. Denn gerade an der erwähnten Stelle ruft der Apostel aus: „O Tiefe des Reichthums der Weisheit und Wissenschaft Gottes! wie unerfaßlich sind seine Gerichte, und wie unerforschlich seine Wege!" Wir sollen also glauben, daß Christus der einzige Weg ist, der zum Leben führt, daß Gott voll Erbarmen alle Völker auf diesen Weg des Heiles ruft, und die Schicksale der Welt also lenkt, daß alle, wenn sie nur wollen, ihn finden und auf ihm zum Ziele wandeln können: aber auf welche Weise alle Ereignisse, die vor unseren Augen liegen, aus einer solchen Vorsehung ihre Erklärung finden, das werden wir erst an jenem großen Tage erkennen, an welchem Gott seine unergründlichen Gerichte und seine unerforschlichen Wege vor uns enthüllen will.

110. Was der Apostel zunächst von den Völkern sagt, das muß auch von den einzelnen Menschen wahr sein. Jener erbarmungsvolle Wille Gottes, daß alle selig werden, kann nicht dulden, daß irgend einer ohne Schuld verloren gehe, und also auch nicht, daß irgend einer ohne seine Schuld der zum Heil nothwendigen Erkenntniß beraubt sei. Wie ist nun aber dies möglich, wenn man eine solche Erkenntniß nur aus der Offenbarung haben kann? Hier scheint nicht sowohl ein Geheimniß, als ein Widerspruch obzuwalten. Hören wir also, was die Theologen auf jene Frage antworten. Einstimmig folgern sie aus dem Willen Gottes, daß alle Menschen selig werden, die trostreiche Lehre, daß jeder Mensch die zum Heile nothwendige Gnade erhalte. Sie verstehen aber unter dieser Gnade zunächst jene innere, welche den Verstand erleuchtend und den Willen bewegend die Erkenntniß und Befolgung des Gesetzes, das allen in's Herz geschrieben ist, erleichtert. Je treuer der Mensch diese Gnade benutzt, desto mehr wird er auch in der Erkenntniß und Verehrung des einen wahren Gottes, deren ersten Anfänge wenigstens in dem Bewußtsein eines jeden ruhen, zunehmen. Einstimmig lehren ferner die Theologen, daß Gott einen solchen Heiden ganz gewiß zu der Erkenntniß der Wahrheit, durch die er in Jesu Christo selig werden könne, führen würde: und es ist offenbar, daß sie so lehren müssen, um zu zeigen, daß zwischen jenen beiden Grundwahrheiten

unseres Glaubens kein Widerspruch obwalte.[1]) Aber wenn man nun weiter fragt, wie weit sich jene zum Heile durchaus nothwendige Erkenntniß erstrecke, und auf welchem Wege sie, damit sie zum Heile fromme, erworben sein müsse; dann sind die Antworten verschieden. Einige glauben, daß wenigstens jetzt, nach Christi Erscheinen auf Erden, die ausdrückliche Erkenntniß der h. Dreifaltigkeit, der Menschwerdung des Sohnes Gottes und der Erlösung durch ihn erfordert werde; jedoch viele lehren, unumgänglich nothwendig sei nur die Erkenntniß des einen wahren Gottes, als des Schöpfers und Herrn der Welt, und des Urhebers unseres Heiles, der die Guten belohne, die Bösen bestrafe, den Büßenden verzeihe. Damit ein solcher Heide, sagen sie, die Gnade der Rechtfertigung erhalte, ist nicht nothwendig, daß er die Taufe — das einzige Mitel derselben — ausdrücklich begehre, sondern es genügt, daß er verlange alles zu thun und zu empfangen, was nach Gottes Willen zu seinem Heile nöthig ist: weil ein solches Verlangen das Begehren der Taufe in sich schließt. Ebenso, fahren sie fort, kann man auch annehmen, daß der Glaube an Christus in jenem Glauben an Gott als den Urheber unseres Heiles eingeschlossen ist.[2])

---

1) In his, quae sunt necessaria ad salutem, nunquam Deus homini quaerenti suam salutem deest aut defuit, nisi ex culpa sua remaneat: unde explicatio eorum, quae sunt de necessitate salutis vel divinitus homini provideretur per praedicatorem fidei, sicut patet de Cornelio (Act. 10), vel per revelationem.

S. Thom. in l. III. sent. a. 25. q. 2. a. 1.

In derselben Weise redet der Heilige an andern Orten und namentlich In ep. ad Rom. c. 10. lect. 3. Toletus aber bezeugt, daß alle Theologen darin ihm beistimmen:

Deus paratissimus est dare gratiam et fidem: si per tempus liceat, mittet praedicatores suos . . . . . si autem per tempus non licet, vel per se vel per Angelum instruet, ut tenet communis sententia theologorum.

Enarratio in Summam. S. Thom. p. 1. q. 1. a. 1. pag. 16.

2) Man sehe über diese Controverse Greg. de Valent. Tolet. in p. 2a. 2ae. q. 2. a. 3., welche die strengere Meinung vertheidigen; Medina. De recta in Deum fide l. 4. c. 10. Suarez De fide disp. 12. sect. 4. Lugo ibid. welche die mildere in Schutz nehmen; und Melch. Can. De sacram. p. 2. q. 2. der einen Mittelweg einschlägt, auf dem ihm jedoch wenige folgen: für die Rechtfertigung, meint er, genüge die fides implicita, aber für das ewige Heil werde die fides explicita erfordert.

111. Aber nun fragt es sich, wie diese Erkenntniß beschaffen sein müsse, damit sie zum Heile führe. Daß es keine rein natürliche, d. h. auch ohne die innere Gnade erworbene sein könne, ist, wie wir später sehen werden, ausdrückliche Glaubenslehre. Die meisten Theologen aber folgern aus dem, was die Schrift und die Kirche von der Nothwendigkeit des Glaubens lehren, überdies, daß jene Erkenntniß eine Erkenntniß des Glaubens im strengen Sinne des Wortes sein müsse, und also die Kenntniß der Offenbarung als solcher, d. h. als einer ausdrücklichen Rede Gottes an die Menschen voraussetze. Und zwar verstehen einige unter dieser Offenbarung ausschließlich die äußere, die gewöhnliche Ansicht jedoch ist, daß diese durch die innere und unmittelbare ersetzt werden könne.[1]) Alle diese Theologen nehmen also auch folgerecht an, daß Gott jene Heiden, welche mit der ihnen gewordenen Gnade getreu mitwirkten, auf irgend eine Weise mit Christen in Verbindung bringen, oder innerlich selbst zu ihnen reden, jedenfalls aber ihnen eher einen himmlischen Glaubensboten senden, als zugeben würde, daß sie ohne ihre Schuld der heilbringenden Erkenntniß beraubt blieben.

Es gab jedoch auch einige Theologen, welche glaubten, diese Erkenntniß brauche weder auf der äußeren noch auf einer inneren Offenbarung gegründet zu sein, es genüge, daß sie unter dem Einflusse der Gnade erworben, daß also die natürlichen Kräfte durch übernatürliche Erleuchtung erhöht worden seien.[2]) Ihrer Meinung nach, will die h. Schrift, wenn sie vom seligmachenden Glauben redet, vielmehr die Nothwendigkeit der Gnade, und zwar der Gnade, die uns aus Barmherzigkeit, Christi wegen, geschenkt wird, als die Nothwendigkeit lehren, Gott und seine erbarmende Huld aus seiner Offen-

---

1) Daß der h. Thomas also dachte, geht schon aus der oben angeführten Stelle hervor; er sagt aber bald nachher noch ausdrücklicher: Et si aliquis instructorem non haberet, Deus ei revelaret. l. c. a. 2. sol. 2. Suarez antwortet auf die Frage, was unter der Offenbarung, deren Nothwendigkeit behauptet werde, zu verstehen sei: intelligendam esse omnem sufficientem fidei propositionem sive interius fiat, sive per externum praedicatorem.

De gratia. l. II. c. 1. n. 8.

2) Ripalda. De ente supernat. Tom. 1. disp. 20. sect. 21—23. et disp. 63.

barung erkannt zu haben. Wie ferner der h. Paulus sage, daß Gott sich in seinen Werken offenbare, und der Psalmist, daß die Himmel von seiner Herrlichkeit reden; so könne man auch die Erkenntniß, welche wir aus den Werken Gottes schöpfen, Glauben nennen, wenigstens wenn sie nicht durch bloß natürliche Kräfte, sondern unter dem Beistand der Gnade erworben werde.

112. Jedoch unter den von Innocenz XI. verworfenen Lehrsätzen lesen wir auch folgenden: „Der Glaube im weitern Sinne, welcher auf dem Zeugniß der Geschöpfe oder einem ähnlichen Beweggrunde ruht, ist zur Rechtfertigung hinreichend"[1]). Und obschon man vielleicht sagen könnte, dieser Satz sei nur deßhalb verurtheilt, weil er der Gnade nicht erwähnt, und also von einem rein natürlichen Glauben (oder Wissen vielmehr) verstanden werden könnte: so hat doch, so viel mir bekannt ist, nach diesem Urtheil der Kirche kein katholischer Theologe von Bedeutung jene Meinung mehr zu vertheidigen gewagt. Sie war aber auch schon vorher von den bewährtesten Theologen mißbilligt, von manchen auch sehr scharf beurtheilt worden, und Ripalda, der ihre innere Wahrscheinlichkeit mit vieler Gelehrsamkeit zu beweisen sucht, gesteht nichtsdestoweniger, daß er sie nicht zu behaupten wage, weil die Theologen mit großer Uebereinstimmung immer dafür gehalten, der Glaube, von dessen Nothwendigkeit die Schrift und die Concilien reden, sei der Glaube im strengen Sinne, jener nämlich, der auf dem Zeugniß Gottes beruht[2]). Wo nämlich der h. Paulus lehrt, ohne Glaube

---

1) Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit. Prop. 23ma.

2) Ripalda kommt öfters auf diese Lehre zurück, ausführlich aber behandelt er sie an den eben angeführten Orten; erklärt sich jedoch (disp. 20. n. 123) also: Puto quidem, si legem et libitum Dei excludamus, ex natura rei in praesenti etiam ordine providentiae potuisse gentiles ex cognitione supernaturali, quae non sit ex fide stricta (stricte accepta), Deum super omnia diligere et iustificationem obtinere. Caeterum quia communis Theologorum assensus videtur intelligere testimonium illud Pauli ad Hebr. 11. Sine fide impossibile est placere Deo, et Trid. sess. 6. c. 7. Sine fide nulli unquam iustificationem contigisse, de nessitate strictae fidei in re exhibitae ad censequendam iustificationem, dicendum est, ex lege voluntaria Dei nunquam dari auxilium saltem efficax ad

sei es unmöglich, Gott zu gefallen und selig zu werden; eben dort erklärt er auch, daß wir durch den Glauben von dem gewiß werden, was uns sonst verborgen sein würde[1]). Und wenn er als Gegenstand dieses nothwendigen Glaubens die von Gott zu erwartende Vergeltung angiebt; so stimmen die katholischen Ausleger darin überein, daß er von der übernatürlichen Vergeltung rede, die nicht durch die Offenbarung im weiten Sinne, d. i. aus der Schöpfung, sondern nur durch die eigentliche Offenbarung und Rede Gottes erkannt werden kann. — Diese Auslegung der h. Schrift wird durch das Ansehen des Conciliums von Trient vollkommen bestätigt. Denn nachdem es erklärt hat, daß wir den Glauben, der zur Rechtfertigung vorbereite, bei Anhörung des Wortes Gottes empfangen, und durch ihn für wahr halten, was Gott geoffenbart und verheißen hat: fügt es hinzu, von diesem Glauben seien jene Worte des Apostels zu verstehen, und erklärt somit, ohne diesen sei das Heil unmöglich[2]).

Durch diese und andere Gründe hatte auch der Cardinal Lugo jene Meinung von dem Glauben im weiteren Sinne des Wortes schon, ehe sie von der Kirche verworfen war, bestritten; er beginnt aber die Beantwortung der Gegenstände mit der Erklärung, wie Gott jene, welche ohne ihre Schuld die christlichen Offenbarungen nicht kennen, durch den Glauben zum Heile führe. Nicht bloß die Juden und Muhamedaner, sondern auch die Heiden, sagt er, erhalten jene zum Heile unumgänglich nothwendige Erkenntniß Gottes nicht bloß durch die Betrachtung seiner Werke, sondern auch durch die Ueberlieferung, welche das Licht, sowohl der ursprünglichen, als auch

---

dilectionem supernaturalem in Deum absque praevia instructione fidei strictae. — Cf. disp. 63. n. 19 et 25.

1) Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium . . . Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit. Hebr. c. 11. v. 1. 6.

2) Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud imprimis, a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemtionem, quae est in Christo Jesu . . . . De hac dispositione scriptum est: Accedentem ad Deum etc. Sess. VI. cap. 6.

der spätern Offenbarung mehr oder weniger über den ganzen Erdkreis verbreitet hat; und wohl darf man annehmen, daß manche von der Gnade geleitet und unterstützt, den göttlichen Ursprung dieser Ueberlieferung hinreichend erkannten. Auf diese Weise aber konnten sie auch von Gott durch den Glauben im vollen Sinne des Wortes Kenntniß haben [1]).

113. Hätte sich Hermes mit diesen Untersuchungen der Theologen, wovon er mit so großer Geringschätzung redet, bekannt gemacht; so würde er auch aus einer andern Schwierigkeit, in die er sich verwickelt sah, einen besseren Ausweg gefunden haben. Damit nämlich die Erkenntniß Gottes zum Heile führe, muß sie die Ueberzeugung, daß Gott dem reuigen Sünder verzeihe, einschließen: nicht sowohl aus dem Grunde, den Hermes anführt, weil der Mensch, ohne die Zuversicht, daß er noch zur ewigen Seligkeit gelangen könne, zu schwach sein würde, das Sittengesetz vollständig und standhaft zu beobachten; sondern vielmehr aus dem viel näher liegenden und viel tiefern Grunde, weil ohne die übernatürliche Hoffnung keine wahre Bußfertigkeit und also auch keine Rechtfertigung möglich ist. Nun zeigt aber Hermes, — was übrigens auch die Theologen vor ihm stets gelehrt haben, — daß die sich selbst überlassene Vernunft nicht mit Gewißheit erkennen könne, ob Gott verzeihe, ob es also für den Gefallenen noch einen Weg zum Heile gebe. Wie sollen demnach jene, denen die Offenbarung unbekannt ist, wie konnten namentlich die Heiden vor der Verkündigung des Evangeliums gerettet werden? Hermes weiß sich, nachdem er hierüber viel geredet, am Ende nur dadurch der Schwierigkeit zu entwinden, daß er sagt, „auch die unerwiesene Wahrheit, die für eine erwiesene gehalten wurde, habe den Heiden für jenen Zweck — (Versöhnung bei Gott zu hoffen) — denselben Dienst gethan [2])." Die Gründe nämlich, welche man ohne die Offenbarung haben kann, sind zwar keine echten Beweise, aber die meisten Menschen halten sie doch dafür. Es können ihnen also dieselben wohl jene Beruhigung und Zuversicht, die sie zur Besserung ihres Lebens stärkt, verleihen. Wie würden

---

1) De virturte fidei divinae. Disp. XII. sect. 1. n. 7—10. 48 et seqq.

2) Dogm. 3. Theil. §. 229. S. 183.

wir aber nun hievon in Uebereinstimmung mit der oben erwähnten Lehre der Theologen reden? Wir würden sagen: obgleich die Philosophie keine Beweise dafür liefert, so ist doch durch das ganze Menschengeschlecht der Glaube verbreitet, die durch unsere Sünden beleidigte Gottheit könne durch Buße versöhnt werden. Woher dieser Glaube, wenn nicht aus der Ueberlieferung jener Verheißung, wodurch Gott den gefallenen Menschen im Paradiese wieder zur Hoffnung des Lebens aufrichtete? Es ist zum wenigsten nicht unwahrscheinlich, daß diese Verheißung auch unter den Heiden durch ausdrückliche Offenbarungen oftmals erneuert wurde: insbesondere aber waren es die Sühnopfer, welche die Erinnerung an dieselbe fortpflanzten. Mochte immer den heidnischen Völkern die volle Bedeutung und besonders die Beziehung dieser Opfer auf das Opfer des Erlösers nicht mehr hinreichend bekannt sein; so erhielten sie doch unter ihnen jene Ueberzeugung, daß es für den gefallenen Menschen bei Gott Versöhnung gebe. Wie nun das innere Licht der Gnade dem gutgesinnten Heiden beistand, den einen wahren Gott als Schöpfer und Regierer der Welt immer besser zu erkennen; so konnte es ihn auch über jene Wahrheit, auf welcher unsere Hoffnung ruht, so weit es nothwendig war, erleuchten. Es war aber nichts anders nothwendig, als daß er in jenem durch die Religionen aller Völker überlieferten Glauben einen Beweis fand, daß Gott dem Menschen auf irgend eine Weise die Möglichkeit, sich mit ihm auszusöhnen, kund gemacht habe. Hierin war der Glaube an den Erlöser eingeschlossen [1]).

114. Aber sind nun die Theologen, welche solchen Ansichten folgten, mit der Lehre von der absoluten Nothwendigkeit der Offen-

---

1) Multis gentilium facta fuit revelatio de Christo, ut patet per ea, quae praedixerunt. Nam Job 19, 25. dicitur: Scio, quod Redemtor meus vivit; Sybilla quoque praenuntiavit quaedam de Christo, ut Augustinus dicit (Cont. Faust. l. 13. c. 15) . . . . . . Si qui tamen salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris. Quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos, et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus Spiritus revelasset.

S. Thom. S. p. 2a. 2ae. q. 2. a. 7. ad 3.

barung in Widerspruch getreten? Jene gewiß nicht, die annahmen, daß der Glaube an Gott, den Urheber unseres Heiles, nicht aus der Vernunft, sondern aus der Ueberlieferung der göttlichen Verheißung stamme: jedoch vielleicht auch jene nicht, welche zugaben, daß die zum Heile unumgänglich nothwendige Erkenntniß durch die Vernunft unter dem Beistand der Gnade erlangt werden könne. — Diese gaben freilich zu, daß die eigentliche Offenbarung nicht in allen und jeden Fällen zum Heile nothwendig sei; die absolute Nothwendigkeit derselben aber zur Erkenntniß der Religion Jesu Christi konnten sie noch immer mit allen andern Theologen lehren. Diese Nothwendigkeit wird nämlich nur in Betreff jener Wahrheiten, die zur übernatürlichen Ordnung gehören, behauptet. Zugebend also, daß einzelne Menschen auch ohne durch eine Offenbarung im eigentlichen Sinne des Wortes belehrt zu werden, zum Heile in Jesu Christo gelangen können, behaupteten sie nur, daß Gott für diese Ordnung vorbereiten, und in dieselbe versetzen könne, ohne daß der Mensch in diesem Leben ihre Beschaffenheit bestimmt und ausdrücklich erkenne. Hierin aber ist kein Widerspruch enthalten. — So viel zur Rechtfertigung der Vorzeit.

115. Lassen sich nun auch die Behauptungen, welche Hermes über die Nothwendigkeit der Offenbarung aufstellte, rechtfertigen? Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß er nicht, wie manche seiner Gegner geglaubt haben, darin irrte, weil er eine natürliche Theologie, d. h. eine Lehre von den göttlichen Dingen, welche ohne Offenbarung aus der Vernunft geschöpft werde, für möglich hielt. Er stimmt hierin mit der allgemeinen Lehre der Theologen, die wir aber bereits auch als Lehre der Schrift und Väter erkannt haben, überein, und schrieb vielmehr unserm Erkenntnißvermögen noch weniger als diese zu. Denn er behauptet von manchen Wahrheiten, die zur natürlichen Theologie gehören, z. B. von der Unendlichkeit Gottes, daß man sie aus der bloßen Vernunft nicht beweisen könne. Er hat auch nicht gerade in diesem Punkte die dem Menschen nach dem Sündenfalle gebliebenen Kräfte überschätzt. Denn er lehrt ja ausdrücklich, daß bei unserm sittlichen Verfalle die wirkliche Erkenntniß der natürlichen Religion ohne Offenbarung äußerst schwer, und kaum einzelnen Menschen möglich sei. — Aber deßhalb sind seine Behauptungen irrthümlich, weil sie voraussetzen, die übernatürliche

Theologie unterscheide sich, wenigstens insofern sie vom Verhältniß des Menschen zu Gott handelt, nur dadurch von der natürlichen, daß sie die Wahrheiten, welche wir jetzt durch die Vernunft nicht mehr leicht und vollständig erkennen, als geoffenbarte Wahrheiten vortrage. Die Offenbarung enthält allerdings auch diese Wahrheiten, und leistet daher dem gefallenen Menschen die Nachhülfe, von der Hermes gesteht, daß sie nothwendig ist. Aber sie thut nicht dieses allein. Sie enthüllt uns in Bezug auf jenes Verhältniß auch Wahrheiten, von denen die geschaffene Vernunft nichts weiß und nichts wissen kann; und unsere Religion ist nicht bloß übernatürlich, weil wir sie auf übernatürliche Weise kennen lernen, sondern auch und vorzüglich, weil sie selbst eine über unsere Natur erhabene sittlich religiöse Ordnung ist. Nur weil er dieses übersah, konnte Hermes behaupten, der erste Mensch habe, weil seine Natur noch unversehrt gewesen, durch die bloße Vernunft eine vollständige Erkenntniß der Religion, durch die er gerecht und heilig sein konnte, besessen. Nur deßhalb auch sah er nicht ein, wie wenig ihn, was er über die Möglichkeit einer natürlichen Theologie gelehrt hatte, und lehren durfte, zu der Folgerung berechtigte, daß „für die Erkenntniß alles dessen, was zur edelsten Religion gehört, durch die Einrichtung der menschlichen Natur vom Schöpfer gesorgt sei." In „einer phil. Einleitung zur christkatholischen Theologie" muß man unter der edelsten Religion gewiß die christliche verstehen. Wäre es aber zweifelhaft, so nöthigte uns Hermes, ihn so zu erklären; weil er in der Dogmatik, wo von der Nothwendigkeit der christlichen Offenbarung die Rede war, auf diese Stelle der phil. Einleitung zurückwies. Freilich beschränkte er seine Behauptung dadurch, daß er wenigstens hie und da nur von dem Wesentlichen oder den Grundlehren des Christenthums sagt, daß sie ohne Offenbarung durch die Vernunft erkennbar seien. Aber ist dem, welcher von den oben erwähnten Wahrheiten der übernatürlichen Ordnung nichts weiß, die christliche Religion dem Wesentlichen nach bekannt? Vielmehr geht ihm die Kenntniß eben des eigenthümlich Christlichen ab. Wir haben schon aufmerksam gemacht, daß sowohl der h. Paulus als auch der Heiland selber eben von dem, was sie schlechthin ihre Lehre oder Predigt nennen, also gewiß von dem, was in der Heilslehre das Wesentliche ist, sagten, es sei

ohne göttliche Offenbarung durchaus unerkennbar, ein in Gott verborgenes Geheimniß, das nur der Geist, der die Tiefen Gottes durchforscht, und der Sohn, der im Schooße des Vaters ruht, offenbaren konnten.

116. Man könnte übrigens behaupten, daß, auch abgesehen von der richtigeren Auffassung des Uebernatürlichen, Hermes Lehre verwerflich und mit seinen eigenen Ansichten unverträglich sei. Oder dringt er nicht selber darauf, daß man das Geheimniß der h. Dreifaltigkeit, die Erbsünde und die Erlösung nur aus der Offenbarung erkennen könne, und wer wird dasselbe von der Gottheit Jesu Christi, der Stiftung der Kirche und anderer göttlichen Thatsachen in Abrede stellen? Nun aber wird doch Hermes auch nicht läugnen, daß die eben genannten Wahrheiten zu den Grundlehren des Christenthums gehören. Er durfte also in seiner Dogmatik ebenso wenig sagen, daß „der Mensch alle Fundamental-Lehren der Religion und Moral im Wege der Vernunft erkennen könne," als in der philos. Einleitung, daß zur Erkenntniß alles dessen, was zur edelsten Religion gehöre, durch die Einrichtung der Natur gesorgt sei. — Dennoch darf man annehmen, daß Hermes zu dieser irrthümlichen Ansicht nur durch die mangelhafte Auffassung der übernatürlichen Ordnung verleitet wurde. Wenn nämlich, wie er meint, die übernatürliche Offenbarung und das ganze Erlösungswerk nur dahin zielte, die Ordnung der Dinge, welche auf der Natur der vernünftigen Geschöpfe gegründet ist, wiederherzustellen, und also ihre ganze Wirksamkeit nur eine Nachhülfe für die geschwächte Kraft dieser vernünftigen Natur wäre; so dürfte man immer in dem, was die Vernunft von den göttlichen Dingen erforschen kann, die Grundlehren unserer h. Religion finden wollen. Denn alle jene übernatürlichen Thatsachen wären dann nur außerordentliche und nur durch unseren Fall nothwendig gewordene Mittel, um das wieder möglich zu machen, was der Mensch auch ohne die Offenbarung erkennt, und wenn seine sittlichen Kräfte unversehrt wären, aus sich selber leisten könnte.

Noch viel schärfer als Hermes hat Günther die absolute Nothwendigkeit der Offenbarung geläugnet. Denn er behauptet nicht bloß von der christlichen Religion überhaupt, sondern ganz ausdrücklich von allen Geheimnissen derselben, daß sie ohne göttliche

Offenbarung erkannt, nämlich aus den Thatsachen des Bewußtseins und der Schöpfung mit Strenge können hergeleitet werden. Mehr noch. Die Schwierigkeit, welcher eine solche Erkenntniß unterliegt, soll nicht durch die Erbsünde, sondern erst durch die persönlichen Sünden der Einzelnen herbeigeführt worden sein und deßhalb auch durch Besserung der Sitten und Fortschritt im Denken gehoben werden können. Wir enthalten uns jedoch hier einer ferneren Erörterung, weil wir später die Lehre Günther's über Glauben und Wissen im Zusammenhange vorlegen werden.[1])

Drittes Hauptstück.

Von der Nothwendigkeit der innern Gnade.

I.

Es ist Glaubenslehre, daß der Mensch ohne die innere Gnade auch nicht das geringste für sein Heil ersprießliche Werk verrichten kann.

117. Wir finden die Glaubenswahrheit von der Nothwendigkeit der innern Gnade sehr deutlich und bestimmt in der Lehre des tridentinischen Kirchenrathes von der Rechtfertigung ausgesprochen.[2]) Die h. Synode beginnt mit der Erklärung, „daß weder die Heiden durch die Kräfte der Natur, noch die Juden durch den Buchstaben des Gesetzes, sondern alle Menschen nur durch den einen Erlöser Jesus Christus zur Gerechtigkeit, durch welche sie Kinder Gottes werden, gelangen können. Denn, wie die Menschen, wenn sie nicht aus dem Saamen Adams geboren würden, auch nicht als Ungerechte geboren würden: so würden sie auch, wenn sie nicht in Christo wiedergeboren würden, nicht gerechtfertigt werden; weil durch diese Wiedergeburt ihnen die Gnade, wodurch sie gerecht sind, ertheilt wird.“ Hierauf wird uns das Wirken dieser Gnade näher be-

---

1) Siehe zw. Theil. Abh. 5. Hauptst. 4. §. 4, besonders n. 412 ff.
2) Sessio VI. c. 1. et seqq.

schrieben. „Das ganze Werk unserer Heiligung beginnt von ihr, und darum ist sie in vollem Sinne eine zuvorkommende Gnade. Ohne daß der Mensch Verdienste hätte, wird er von Gott berufen, sich auf die Rechtfertigung vorzubereiten. Diese Vorbereitung aber geschieht, indem einerseits Gott das Herz des Menschen durch die Erleuchtung des h. Geistes rührt, und andrerseits der Mensch diese göttliche Eingebung willig aufnimmt, und dem Rufe, dem er widerstehen könnte, Gehör giebt. Indem er also der ihn weckenden Gnade folgt, und mit der ihn fortwährend unterstützenden mitwirkt; empfängt er zuerst bei Anhörung des göttlichen Wortes den Glauben, wodurch er, was Gott geoffenbart und verheißen hat, für wahr hält; wird dann bei Betrachtung der Gerechtigkeit Gottes und seiner Sünden durch heilsame Furcht erschüttert, bei Betrachtung der göttlichen Barmherzigkeit aber zur Hoffnung emporgerichtet, daß Gott ihm Christi halber gnädig sein werde, und beginnt Gott als die Quelle der Gerechtigkeit zu lieben. So wird er nun zum Hasse und zur Verabscheuung seiner Sünden bewogen, und nimmt sich vor, die Taufe zu empfangen und ein neues Leben zu beginnen. Auf diese Vorbereitung folgt die Rechtfertigung selber, durch welche jedoch der Mensch nicht etwa bloß Vergebung der Sünden erhält, sondern auch die Gnade und Gaben Gottes freiwillig annehmend innerlich erneuert und geheiligt wird. Gott nämlich verleiht ihm den versprochenen heiligen Geist, durch den die Liebe in den Herzen derer, die gerechtfertigt werden, ausgegossen wird und in ihnen verbleibt. — Die Gerechtfertigten sind der Hoffnung nach Erben des ewigen Lebens. Dieses muß zugleich als Gnade und als Lohn betrachtet werden: als Gnade, weil es den Kindern Gottes aus Barmherzigkeit verheißen ist; als Lohn, weil es in Folge dieser Verheißung ihnen für ihre guten Werke und Verdienste mit Treue gegeben wird. — Einen solchen Werth erhalten jedoch ihre Werke dadurch, daß Christus als das Haupt in die Glieder und wie der Weinstock in die Reben unaufhörlich jene Kraft in sie ergießt, die ihren guten Werken zuvorkommt, sie begleitet und ihnen folgt; d. i. welche sie antreibt, das Gute zu beginnen, und sie unterstützt, es fortzusetzen und zu vollenden.“

118. Es wird also hier gelehrt, erstlich, daß jene innere Erneuerung, durch welche wir vor Gott gerecht, ihm wohlgefällig,

seine Kinder und als solche Erben des ewigen Lebens werden, eine Wirkung der Gnade ist; zweitens, daß wir auch in diesem Zustand der Gerechtigkeit ohne die Gnade Gottes nichts für das ewige Leben Verdienstliches beginnen, fortsetzen oder vollenden können; drittens, daß jede Bewegung unseres Gemüthes und Willens, durch welche wir auf die Wiedergeburt erst vorbereitet werden, von der Gnade ihren Anfang, und durch die Gnade ihre Fortsetzung und Vollendung hat.

Unser Zweck fordert nicht, daß wir jeden dieser drei Sätze in den Quellen der Offenbarung ausführlich nachweisen, nur die Beweise für den letzten werden wir näher betrachten müssen, für die beiden ersteren genügt es, an eine oder die andere Schriftstelle zu erinnern.

Daß wir also nicht durch unsere natürlichen Kräfte, sondern durch die Gnade Gottes innerlich erneuert und zu Kindern Gottes werden, spricht der Apostel mit großem Nachdruck an jener Stelle des Epheserbriefes aus, auf welche wir gleich anfangs verwiesen. Denn er preist nicht nur die Barmherzigkeit Gottes, der uns erwählte und berief, sondern sagt ausdrücklich, daß wir durch die Gnade Jesu Christi erlöst worden, und dasselbe wiederholend fügt er bei, daß also die Erlösung nicht aus uns, sondern eine Gabe Gottes ist.[1] Er redet aber in dieser ganzen Stelle gerade von der Gnade der Kindschaft, und kann unter dem Erlöstsein nichts anders als die Wiedergeburt zu Kindern Gottes verstehen, was daraus noch offenbarer wird, daß er die Umwandlung, welche die Gnade in uns hervorbringt, als eine Wiederbelebung darstellt. Gott hat uns, die wir todt waren, mit Christus wieder belebt und vom Tode auferweckt. So wenig ein Todter sich selbst das Leben wiedergeben kann, so wenig können wir durch eigne Kraft gerechtfertigt, und zu Kindern Gottes werden. Darum schreibt es denn auch derselbe Apostel dem Wirken des Geistes, der uns gegeben ist, zu, daß wir Kinder Gottes sind (Röm. 8, 14. u. ff.): und hiemit stimmt endlich der Ausspruch unsers Herrn überein: „So Jemand nicht wiedergeboren ist, aus dem Wasser und

---

1) Gratia enim salvati estis per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est. Eph. 2, 8.

dem h. Geiste, kann er nicht in das Himmelreich eingehen." (Joh. 3, 5.)

Die Nothwendigkeit der Gnade aber zu allen und jeden guten Werken der Gerechten, ist auf das Bestimmteste in jenem Gleichniß vom Weinstocke, auf welches die Kirche hinweist, ausgesprochen: „Ich bin der wahre Weinstock, und mein Vater ist der Weingärtner. Jede Rebe an mir, die keine Frucht bringt nimmt er weg, und jede, die Frucht bringt, reinigt er, damit sie mehr Frucht bringe. Ihr seid jetzt rein wegen der Rede, die ich zu euch gesprochen habe. Bleibet in mir, und ich in euch. Gleichwie die Rebe von sich selbst nicht Frucht bringen kann, wenn sie nicht am Weinstocke bleibt, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben: wer in mir bleibt, und ich in ihm, der bringt viele Frucht: denn ohne mich könnt ihr nichts thun."[1]) So wie also am Rebzweige die Traube nur durch die Kraft, die aus dem Weinstocke in ihn fließt, im Keime beginnt, sich ausbildet und zur Reife gelangt; also können auch die Gerechten keine Früchte für das ewige Leben bringen, welche nicht durch die Kraft, die sie von Christus erhalten, ihren Anfang, ihr Wachsthum und ihre Vollendung empfiengen. Daß hier von den Gerechten die Rede ist, bedarf keiner Nachweisung; sind ja nur diese mit Christus vereinigt: daß aber die Nothwendigkeit der Gnade von allen und jeden guten Werken derselben, auch von den geringsten behauptet werde, geht nicht nur aus dem Gleichnisse selbst hervor, sondern wird auch in den Worten, welche der Herr demselben hinzufügt, ausgesagt: „denn ohne mich könnt ihr nichts thun." „Er sagt," bemerkt hier der h. Augustin, „nichts, damit wir nicht etwa

---

1) Ego sum vitis vera et Pater meus agricola est. Omnem palmitem in me non ferentem fructum, tollet eum, et omnem, qui fert fructum, purgabit eum, ut fructum plus afferat. Jam vos mundi estis propter sermonem, quem locutus sum vobis. Manete in me et ego in vobis. Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic et vos, nisi in me manseritis. Ego sum vitis vos palmites: qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum: quia sine me nihil potestis facere. Joan. 15, 1—5.

meinten, etwas Kleines wenigstens vermöchten wir ohne ihn aus eigener Kraft."[1])

119. Weil nun aber dieser Ausspruch des Herrn nicht eine Folgerung aus der durch das Gleichniß versinnbildlichten Lehre, sondern den Grund derselben enthält; so muß er auch, abgesehen von dieser Lehre, in seiner Allgemeinheit wahr sein. Wenn aber das, so enthält er zugleich den Beweis für jenen dritten Satz, dem zufolge auch alle jene guten Handlungen, welche der Rechtfertigung vorhergehen, ohne die Gnade Christi nicht geschehen können. Denn wenn wir ohne dieselbe nichts, gar nichts für unser Heil thun können; so können wir uns ohne sie gewiß auch nicht auf die Gnade der göttlichen Kindschaft vorbereiten. Es ist aber diese Lehre auch in sehr vielen andern Stellen der h. Schrift klar ausgesprochen. Die allem unserm Bemühen oder Streben zuvorkommende Gnade drückt der Apostel mit den Worten des Propheten aus: „Ich werde gefunden von denen, die mich nicht suchten, ich werde denen offenbar, die nicht nach mir fragten:"[2]) — und er schreibt der Gnade wie die Vollendung so den Anfang unseres Heiles zu: „Der in euch das gute Werk begonnen hat, wird es auch zur Vollendung führen." (Phil. 1, 6.) Wiederum: „Gott ist es, der in euch sowohl das Wollen als das Vollbringen wirkt nach seinem gütigen Willen." (Phil. 2, 13.) Dies zuvorkommende Wirken der Gnade wird aber zugleich mit ihrer Nothwendigkeit zum christlichen Glauben von unserm Herrn selber gelehrt, indem er spricht: „Niemand kann zu mir kommen, es sei denn, daß mein Vater ihn zieht;" welche Worte des Herrn durch die bald nachher folgenden erklärt werden: „Es sind einige unter euch, die nicht glauben . . . . Deßhalb sagte ich: Niemand kann zu mir kommen, es sei denn, daß es ihm von meinem Vater gegeben werde."[3]) Zu Jesus kommen, heißt also, an ihn

1) Tract. 81. in Joan.

2) Inventus sum a non quaerentibus me; palam apparui his, qui me non interrogabant. Rom. 10, 20.

3) Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum. Joan. 6, 44.

glauben, und vom Vater gezogen werden, ist dasselbe, wie die Gabe des Glaubens empfangen. Und, um die vielen einzelnen Aussprüche, in welchen dieselbe Lehre ausgesprochen ist, zu übergehen, so sagen wir mit Suarez,[1]) daß es eben diese Wahrheit ist, welche der Apostel im Sendschreiben an die Römer vorzüglich einzuschärfen beabsichtigt. Er zeigt, daß wir nicht durch den Buchstaben des Gesetzes, und die Werke, welche wir aus eigenem Vermögen dem Gesetze gemäß verrichten, sondern nur durch die Gnade Gottes, der sich unser erbarmt, zur Rechtfertigung gelangen. Nun aber giebt er zugleich stets den Glauben als jene Wirkung der Gnade, wodurch wir zur Gerechtigkeit geführt werden, an; sagt daher auch ebensowohl, daß wir durch den Glauben, als daß wir durch die Gnade Gottes selig werden, und setzt den Geist des Glaubens dem Buchstaben und den Werken des Gesetzes nicht anders, als die Gnade gegenüber. Besonders deutlich geht dies aus dem dritten Hauptstück hervor. Nachdem der Apostel gesagt hatte, es werde kein Mensch vor Gott durch die Werke des Gesetzes gerecht; fügt er alsbald hinzu, die Gerechtigkeit vor Gott, von welcher das Gesetz und die Propheten gezeugt, werde allen, die an Jesum Christum glaubten, seien sie Heiden oder Juden, durch diesen Glauben zu Theil. Dann aber fährt er fort: „Denn alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes, und werden gerechtfertigt ohne Verdienst durch seine Gnade, durch die Erlösung in Christo Jesu, welchen Gott als Sühnopfer vermittelst des Glaubens in seinem Blute hingestellt hat.“ [2]) Eben diese Verbindung zwischen dem

---

Sed sunt quidam ex vobis, qui non credunt. Sciebat enim ab initio Iesus, qui essent non credentes et quis traditurus esset eum. Et dicebat: Propterea dixi: nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo. Ibid. v. 65. 66.

1) De gratia. p. I. l. II. c. 2. Cf. Bellarm. De gr. et lib. arb. l. VI. c. 2.

2) Quia ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo. Per legem enim Dei cognitio peccati. Nunc autem sine lege justitia Dei manifestata est, testificata a lege et prophetis. Justitia autem Dei per fidem Jesu Christi in omnes et super omnes, qui credunt in eum: non enim est distinctio: omnes nnim peccaverunt et egent gloria Dei. Justificati gratis per gratiam ipsius per redemptionem, quae est in Christo

Glauben und der Gnade ist ja auch in den mehr erwähnten Worten desselben Apostels ausgesprochen: „Denn aus Gnade seid ihr erlöst worden durch den Glauben, und das nicht aus euch, denn es ist Gottes Gabe." (Ephes. 2, 8.)

120. Daß wir nun ferner wie zum Glauben, so zu allen, auch den geringsten Handlungen, welche zum Heile ersprießlich sind, des Beistandes der Gnade bedürfen, haben die hh. Väter stets, wie aus jenen Worten des Herrn: „Ohne mich könnt ihr nichts thun," so aus diesen beiden Aussprüchen des Apostels bewiesen: „Niemand kann sprechen: Herr Jesus, es sei denn im h. Geiste;" (1. Kor. 12, 3.) — und: „Nicht, daß wir tüchtig seien, etwas aus uns zu denken, sondern unsere Tüchtigkeit ist aus Gott." (2. Kor. 3, 5.) Denn wenn zu jedem Worte, wodurch wir Jesum als unsern Herrn anrufen oder bekennen, und zu jedem heilsamen Gedanken die Gnade uns stärken muß; so giebt es gewiß keine innere noch äußere zum Heile ersprießliche Handlung, die wir ohne jenen Beistand verrichten könnten.

Aber die Beweiskraft der letzteren dieser beiden Schriftstellen wird von Hermes angestritten. Man könne, sagt er, annehmen, daß der Apostel von jener Vermögenheit rede, die ihm durch die äußere übernatürliche Offenbarung geworden; besonders da er die angeführten Worte zunächst auf die Verkündigung des Evangeliums beziehe, zu welcher er durch die ihm von Christo unmittelbar ertheilte Offenbarung ausgerüstet wurde. So sei der Stelle völlig genug gethan, und aller Beweis, den man aus ihr für die Nothwendigkeit der innern Gnade zu führen pflege, entkräftet.[1]) — Es ist wahr, daß der Apostel an jener Stelle von der Verkündigung des Evangeliums redet, aber in wiefern? Er hatte der siegreichen Kraft seiner Predigt, die den einen zum Leben, den andern zum Tode gereiche, erwähnt, und als Ursache derselben angegeben, weil er das Wort Gottes nicht, wie so viele, entstelle, sondern in seiner

---

Jesu, quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius. Rom. 3, 20—25.

1) Dogm. 3. Theil. §. 285. S. 462.

Reinheit verkündige, aus Gott, vor Gott und in Christo redend.[1]) Damit er nun aber nicht scheine sich selbst zu rühmen, fügt er hinzu: „Ein solches Vertrauen aber haben wir durch Christus zu Gott: nicht, daß wir tüchtig seien, aus uns selbst etwas zu denken, wie aus eigner Kraft, sondern unsere Tüchtigkeit ist aus Gott."[2]) Aus diesem Zusammenhang ist sohin klar, daß der Apostel nicht sowohl von der Verkündigung des Evangeliums überhaupt, als von der Wirksamkeit derselben redet. Zu einer solchen wirksamen Verkündigung des Evangeliums aber war er ausgerüstet, weil er aus Gott und vor Gott redete. Den Vorzug also, den er vor andern, die von Christus redeten, hatte, setzt er nicht darin, daß er die Offenbarung von Christus unmittelbar, jene aber durch die Apostelu erhalten, sondern vielmehr darin, daß er das Heilige in heiliger Gesinnung verkündige. Er fügt aber auch ausdrücklich hinzu, wodurch Gott ihn zu dieser apostolischen Wirksamkeit ausgerüstet habe. Denn die unmittelbar folgenden Worte lauten also: „Der uns auch tüchtig gemacht hat, Diener des neuen Bundes zu sein, nicht durch den Buchstaben, sondern durch den Geist."[3]) So wenig also kann man hier an die Gnade der äußern Offenbarung denken, daß vielmehr der Apostel dieser die innere des Geistes entgegensetzt. Weil er außer dem Worte oder dem Buchstaben den Geist Christi empfangen hatte, darum war er zum Dienste des neuen Bundes ausgerüstet. Wenn nun aber auch der Apostel ohne diesen Geist nicht vermögend war, auch nur einen heilsamen Gedanken zu fassen; um wie viel mehr bedarf jener, der den Geist noch nicht bleibend in sich hat, der Anregung durch ihn, um Heilsames zu denken, zu wünschen, zu wollen?

---

1) Quia Christi bonus odor sumus Deo in iis, qui salvi fiunt, et in iis, qui pereunt: aliis quidem odor mortis in mortem, aliis autem odor vitae in vitam. Et ad haec quis tam idoneus? Non enim sumus sicut plurimi adulterantes verbum Dei, sed ex sinceritate, sed sicut ex Deo, coram Deo, in Christo loquimur. 2. Cor. 2, 15—17.

2) Fiduciam autem talem habemus per Christum ad Deum: non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis; sed sufficientia nostra ex Deo est. 2. Cor. 3, 4. 5.

3) Qui et idoneos nos fecit ministros novi testamenti: non littera, sed spiritu.

121. Aber eine andere Schwierigkeit noch läßt sich sowohl gegen diese, als die übrigen von uns angeführten Schriftstellen erheben. Könnte man nämlich nicht annehmen, daß in ihnen nur von jener Hülfe die Rede sei, wodurch Gott alle Geschöpfe zu der ihnen eigenen Thätigkeit ausrüstet? Er wirkt in uns das Wollen, wie das Vollbringen; er hat das Gute in uns angefangen, und führt es zur Vollendung; ohne ihn können wir nichts thun, und all' unser Vermögen, auch nur etwas Gutes zu denken, ist aus ihm: weil er es ist, der uns Sein und Leben, und Willen und Verstand gegeben, der diese seine Gaben in uns erhält, und überdies noch als die erste Ursache aller Thätigkeit, so oft wir wirken, mit uns wirkt. Um einzusehen, daß eine solche Deutung jener Schriftstellen ganz unstatthaft ist; bemerke man erstlich, daß alle von jenem Beistande reden, den uns Christus als Erlöser oder Gott Christi wegen, und damit wir zum Heile in Christo gelangen, ertheilt. Denn daraus folgt, daß man sie nicht von den Gaben der Schöpfung, sondern der Erlösung verstehen muß. Was zunächst den Ausspruch angeht: „Ohne mich könnt ihr nichts thun," so ist es offenbar, daß der Herr von sich als dem Erlöser spricht. Denn er nennt sich ja den Weinstock, seinen Vater den Landmann, der den Weinstock pflegt, und uns die Rebzweige, die vom Stocke die fruchtbringende Kraft erhalten. Nun steht aber Christus nur kraft seiner Menschheit und folglich als Erlöser in solchem Verhältniß zu Gott und zu uns. Er redet also nicht von sich, als dem Worte, das von Ewigkeit bei Gott war, und nicht von den Gaben, deren Urheber er ist, weil alles, was gemacht ist, durch ihn gemacht ist; sondern er redet von sich, als dem menschgewordenen Worte, und von den Gaben der Gnade, die wir aus der Fülle der Verdienste seines Leidens empfangen. — Daß auch der Apostel unter jenem Vermögen aus Gott dasjenige verstand, welches uns Christi halber verliehen wird, geht sowohl aus den vorhergehenden, als auch aus den folgenden Worten hervor. Denn er sagte, eine solche Zuversicht habe er zu Gott wegen Christus, und leitet gleich nachher eben jenes Vermögen aus dem Unterschiede des alten und neuen Bundes her. Moses hatte nur den Buchstaben gegeben, Jesus Christus gab zugleich den belebenden Geist, durch den wir in Gottes Bild umgeschaffen werden. — Und da gerade dieser Gedanke dem ganzen

Römerbriefe zu Grunde liegt, so ist damit auch die Deutung der vielen Stellen desselben, auf welche wir uns beriefen, gegeben; und überdies erwähnte ja der h. Paulus in den angeführten Worten ausdrücklich des versöhnenden Todes Christi. — Wenn ferner derselbe Apostel zu den Gläubigen sprach: „Gott ist es, der in euch sowohl das Wollen, als das Vollbringen wirkt nach seinem gütigen Willen:“ so wollte er sie dadurch zur Demuth ermahnen, durch welche sie Christo, der sich selbst erniedrigte, und deßhalb von Gott erhöht wurde, ähnlich würden. Er redete also nicht von jeglichem, sondern von jenem Wollen und Vollbringen, das zum Heil in Christo führt. Und so braucht man nur alle übrigen Stellen im Zusammenhange zu lesen, um sogleich zu sehen, daß in ihnen von jener Hülfe die Rede ist, die uns der Geist Gottes wegen Christus und zu dem Ende, daß wir in Christo selig werden, angedeihen läßt.

Nun wurde aber überdies in den meisten Stellen das, was wir nur durch die Gnade sind und vermögen, dem, was wir aus uns sind und vermögen, entgegengestellt, oder wenigstens vorausgesetzt, daß wir auch manches aus uns selber vermögen. Ohne jene Hülfe Gottes aber, durch welche wir unsere natürlichen Kräfte besitzen und gebrauchen, vermögen wir durchaus nichts. Es kann also in jenen Schriftstellen nicht von dieser die Rede sein.

122. Um diese Lehre von der Nothwendigkeit der Gnade auch aus der andern Offenbarungsquelle, der mündlichen Ueberlieferung, zu beweisen, so mag es, was die hh. Väter betrifft, genügen, auf die Schriften, welche der h. Augustin,[1]) der h. Fulgentius[2]) und der h. Prosper[3]) gegen die Semipelagianer verfaßten, zu verweisen. Denn in ihnen wird diese Lehre ganz ausdrücklich und ausführlich behandelt. Der allgemeine Glaube der Kirche hat sich aber bekanntlich schon in jenen ersten Jahrhunderten durch die Entscheidungen mehrerer Concilien ausgesprochen. Wie der h. Augustin berichtet, erklärte schon das Concil, welches zu Diospolis gegen Pelagius gehalten wurde, in seinem siebenten Artikel, daß die Gnade

1) De praedestin. Sanctorum. Quaest. 2. ad Simplic.

2) De Incarn. et gratia.

3) Contra Collatorem. — De vocat. Gentium.

für alle einzelnen Handlungen gegeben werde, so daß keine gute Handlung, die zum Heile beitrage, ohne die Gnade möglich sei.[1]) — Ebenso lehrte jene Synode, auf welcher im Jahre 418 über zweihundert Bischöfe zu Karthago versammelt waren: „daß die Gnade Gottes durch Jesum Christum unsern Herrn uns nicht nur zur Erkenntniß, sondern auch zur Uebung der Gerechtigkeit in allen einzelnen Handlungen beisteht, also daß wir ohne die Gnade nichts von der wahren und heiligen Frömmigkeit haben, denken, reden, vollbringen können."[2]) Die zweite Synode von Orange (Conc. arausicanum) aber entschied gegen die Semipelagianer im Jahre 529, daß es eine Häresie sei, zu behaupten: „wir vermöchten durch die Kraft der Natur etwas Gutes, das zum Heile des ewigen Lebens gehöre, wie es sich geziemt, zu denken oder zu erwählen, oder auch ohne die Erleuchtung des h. Geistes der Predigt des Evangeliums gläubig beizustimmen.[3]) Waren gleich diese Synoden nicht öcumenisch, so sind sie doch, wie die Jansenisten selber gestehen,[4]) nicht nur vom h. Stuhle bestätigt, sondern auch von der ganzen Kirche mit Ehrfurcht angenommen, und ihre Aussprüche immer als dogmatische Entscheidungen betrachtet worden.

123. So haben wir also über die Nothwendigkeit der innern Gnade eine die Glaubenslehre scharf bestimmende Entscheidung der

---

1) Ep. 186 (alias 106). cf. de gest. Pelag.

2) Cum ducentis quatuordecim sacerdotibus, quorum constitutionem contra inimicos gratiae Dei totus mundus amplexus est, veraci professione, quemadmodum ipsorum habet sermo, dicamus: gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum non solum ad cognoscendam, verum etiam ad faciendam justitiam nos per actus singulos adjuvare, ita ut sine illa nihil verae sanctaeque pietatis habere, cogitare, dicere, agere valeamus.

S. Prosp. Resp. ad Capit. octavum Gallorum.

3) Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare, ut expedit, aut eligere, sive salutari id est evangelicae pradicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et in credendo veritatem; haeretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio: Sine me nihil potestis facere. Et illud Apostoli: Non quod idonei sumus etc. Can. 7.

4) Traditio Ecclesiae Romanae auctore Quesnello.

Kirche. Es ist in derselben von der innern Gnade die Rede; denn sie besteht in einer Einwirkung des h. Geistes, durch welche unsere Seele zur Erkenntniß des Guten erleuchtet und zum Wollen desselben angeregt wird. Diese innere Gnade nun ist nach der Lehre der Kirche wie für die äußeren Handlungen, die Worte und Werke, so für die innern, die Gedanken und Begierden, und zwar für alle und jede nothwendig; jedoch wird diese Nothwendigkeit nicht von den guten Handlungen jeder Art, sondern nur von denen, welche Beziehung auf unser ewiges Heil haben, behauptet. Wenn in der Entscheidung des africanischen Concils statt des ewigen Lebens „die wahre und heilige Frömmigkeit" steht; so ändert das an der Lehre, wie man leicht einsieht, nichts. Denn unter dieser wahren und heiligen Frömmigkeit wird ja eben jene Beschaffenheit unserer Seele verstanden, durch welche wir Erben des ewigen Lebens sind. Was dunkel bleiben könnte, ist einzig dieses, worin die Beziehung, welche die Handlungen, von denen die Kirche redet, zum ewigen Leben oder zur Heiligkeit haben, bestehe.

Die nächste Beziehung auf das ewige Leben und die Heiligkeit haben die guten Werke der Gerechten: denn sie verdienen das ewige Leben, und sie vermehren die Heiligkeit, aus der sie wie Früchte hervorgehen. Ganz gewiß sind aber nicht bloß diese, sondern auch manche gute Handlungen der noch nicht Gerechtfertigten gemeint: denn es wird ja die Nothwendigkeit der Gnade ganz ausdrücklich auch von dem ersten Anfange der Bekehrung, dem Glauben an die geoffenbarte Wahrheit ausgesagt, und wir haben überdies die Entscheidung des tridentinischen Kirchenrathes, daß der Mensch ohne die zuvorkommende Eingebung und Hülfe des h. Geistes nicht glauben, hoffen, lieben und büßen kann, wie es nothwendig ist, damit ihm die Gnade der Rechtfertigung zu Theil werde.[1]) Nun wissen wir aber, wie aus der Schrift, so durch eine Erklärung desselben Kirchenrathes, daß diese Gnade durch keine gute Handlung, die ihr vorher-

1) Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur; anathema sit.
Sess. 6. can. 3.

geht, verdient wird.[1]) Wenn also die Beziehung, welche diese Handlungen auf die Gerechtigkeit, und dadurch auf das ewige Leben haben, nicht jene des Verdienstes ist, so kann sie nur darin bestehen, daß sie unsere Seele auf jene Gnade vorbereiten.

124. Es pflegen aber die Theologen die bloß negative Vorbereitung von der positiven zu unterscheiden. Jene entfernt oder vermindert, was der Vereinigung mit Gott, die durch die Gnade der Kindschaft geschieht, im Wege steht, also die Sünden und was zu ihnen führt. Zwar findet die völlige Entfernung dieses Hindernisses erst durch die Rechtfertigung selber statt, indem wir durch sie Vergebung der Sünde und die Gnade der Heiligung empfangen: aber es können doch vorher manche Sünden vermieden und die Sündhaftigkeit vermindert werden. — Die positive Vorbereitung bringt in der Seele jene Gesinnungen hervor, durch welche sie für die Gnade der Rechtfertigung empfänglich wird: indem sie bereits anfängt, jene Richtung oder Bewegung zu Gott hin zu erhalten, welche durch diese Gnade vervollkommnet wird. Es war eben diese positive Vorbereitung, welche uns oben der Kirchenrath von Trient beschrieb: sie besteht im Glauben an die geoffenbarte Wahrheit, in der heilsamen Furcht vor Gottes Strafgericht, in der Hoffnung auf seine Barmherzigkeit, und der mit ihr beginnenden Liebe, in der Reue endlich über die begangenen Sünden, und in dem Vorsatze, das Sakrament der Wiedergeburt zu empfangen und ein neues Leben zu führen.

Daß nun auch jene Vorbereitung, welche man die negative nennt, in keiner Weise ohne die Gnade geschehen könne, läßt sich nicht behaupten; vielmehr ist es, wie wir gleich sehen werden, Lehre der Kirche, daß der Mensch ohne die Gnade manche Sünden vermeiden, und also auch die Neigung zur Sünde in etwa vermindern könne. Daß aber die positive Vorbereitung von ihrem ersten Beginnen an ohne die Gnade, und zwar ohne die zuvorkommende, die unterstützende und vollendende Gnade nicht möglich ist, wurde an der angeführten Stelle von dem Kirchenrathe als Glaubenslehre aus-

---

2) Nihil eorum, quae justificationem praecedunt, sive fides sive opera ipsam justificationis gratiam promeretur: si enim gratia, jam non ex operibus. Sess. VI. cap. 8.

gesprochen, und wir haben seinen Ausspruch als im göttlichen Wort begründet erwiesen. So ist also nun hiedurch auch näher bestimmt, welches die Handlungen seien, die nach dem Ausdrucke jener älteren Concilien und der hh. Väter zum ewigen Heile oder zur wahren Frömmigkeit und Gerechtigkeit gehören: es sind alle guten Handlungen, die im Stande der Gnade verrichtet werden, und alle jene, welche den Menschen, der nicht in diesem Stande ist, auf denselben positiv vorbereiten. Von den einen, wie von den andern erklärt die Kirche, daß wir keine einzige, sei sie noch so gering, ohne die Gnade des Herrn verrichten können.

125. Es läßt sich aber dieses auch aus der Lehre vom Uebernatürlichen, die wir in der vorigen Abhandlung vertheidigt haben, auf das Strengste folgern. Wahrhaft übernatürlich nannten wir nur das, was in den Geschöpfen nicht durch die ihnen inwohnenden und eigenthümlichen Fähigkeiten, sondern nur durch eine in Gott verborgene, ihm allein eigene Kraft hervorgebracht werden kann, und was ebendeßhalb auch über jene Vollkommenheit, die der Natur der Geschöpfe entspricht, erhaben ist. Dieses doppelte Merkmal haben wir dann sowohl in der Seligkeit, zu der uns Gott berufen hat, als auch in der Gerechtigkeit und Heiligkeit, durch die wir zu derselben gelangen, nachgewiesen. Wenn uns also Gott zu dieser verhilft, so setzt er nicht bloß die Kräfte unseres Geistes in Bewegung, und ist nicht bloß mit uns thätig, wie er mit allen Geschöpfen thätig ist; sondern er verleiht uns überdies höhere Kräfte, und bringt in uns ein über das uns eigenthümliche erhabene Erkennen und Wollen hervor. Die vorzügliche Wirksamkeit der innern Gnade besteht demnach nicht darin, daß sie unsere Vernunft und unsern Willen in der ihnen natürlichen Thätigkeit unterstütze (obgleich sie auch dieses thut), als vielmehr darin, daß sie dieselben zu einer über ihrer Natur liegenden Thätigkeit befähigt. Es ist aber klar, daß dies nicht bloß von der Gerechtigkeit und Heiligkeit selber, sondern auch von jenen Handlungen gelten muß, welche die Seele für den Empfang derselben positiv vorbereiten, und nach dem Ausdruck der Kirche ein Anfang der Rechtfertigung und folglich der übernatürlichen Heiligung selber sind. Ist nämlich die Heiligkeit, welche wir durch diese empfangen, über jene Sittlichkeit, die unsern natürlichen Anlagen entspricht, erhaben; so kann auch die Kraft der Natur nicht

hinreichen, uns für dieselbe positiv empfänglich zu machen. — Ebenso folgt nun aber auch aus jenem zweiten Merkmale des Uebernatürlichen, daß zwischen jenem Guten, das wir durch eigene Kraft vermögen, und der ewigen Seligkeit oder der Gnade der Heiligung das Verhältniß des Verdienstes nicht Statt finden kann. Denn wenn diese Heiligkeit und Seligkeit über jene sittliche Vollkommenheit und Glückseligkeit, welche der Natur eines geschaffenen Wesens entspricht, erhaben sind; so kann auch in dem natürlich guten Handeln kein Anspruch auf dieselben gegründet sein.

Wenn man dagegen das Uebernatürliche wie jene Theologen auffaßt, von welchen wir sagten, daß man sie des Semirationalismus beschuldigen darf; so ist es ganz und gar unmöglich, diese Lehre der Kirche von der Nothwendigkeit der Gnade festzuhalten. Dieselben nämlich behaupten zwar auch ein übernatürliches Wirken Gottes, aber nur ein solches, das der durch die Sünde geschwächten Natur zu Hülfe kommt, und so durch außerordentliche Mittel wieder möglich macht, was die unverletzte Natur durch die in ihr liegenden Kräfte vermocht hätte. Wenn nun aber die sittliche Vollkommenheit, zu der uns die Gnade ausrüstet, nicht von höherer Art ist, als jene, zu der in der unverletzten Natur hinreichende Kräfte liegen; so muß auch die verletzte und geschwächte Natur zur Erlangung derselben noch immer etwas aus eigener Kraft vermögen. Denn diese Kraft ist ja, was solche Theologen mit der Kirche bekennen, durch die Sünde nicht zerstört, sondern nur vermindert. Hieraus ist klar, daß jene mangelhafte Ansicht vom Uebernatürlichen, welche wir Semirationalismus nennen, in der Gnadenlehre nothwendig zum Semipelagianismus führt. Und diese Behauptung findet denn auch in der hemesischen Lehre ihre volle Bestätigung.

II.

Ob Hermes Lehre sich mit dieser Glaubenswahrheit vereinigen lasse.

123. Hermes hat sich allerdings bemüht, dem Semipelagianismus auszuweichen. Denn seine ganze Abhandlung über die Noth-

wendigkeit der Gnade[1]) ist nur ein Beweis jenes Satzes, den die Kirche selber gerade den Semipelagianern entgegen stellte, daß nämlich die innere Gnade wie zur Wirkung unsers Heils überhaupt, so auch zu allen Heilshandlungen insbesondere nothwendig sei. Aber nun kommt alles darauf an, was er unter Heilshandlung (actus salutaris) oder Heilswerk (opus salutare) verstehe. „Wir wirken," sagt er, „unser Heil, wenn wir nach Anleitung Jesu Christi durch sittliche Vervollkommnung uns fähig und würdig machen, in und bei Gott ewig glückselig zu sein. Diese sittliche Vervollkommnung und sonach die Heilswirkung geschieht aber dadurch, daß wir die Menschenwürde rein in uns darstellen und sie erheben bis zur vollkommnen Gottähnlichkeit, und sie so bis zum Tode in uns erhalten, also dadurch, daß wir die Vernunft in uns herrschend machen und erhalten über die Sinnlichkeit, oder das Gesetz des Geistes überwiegend über das Gesetz des Fleisches, und dieses Verhältniß zwischen dem geistigen und thierischen Menschen in uns so allgemein und fest gründen, daß es alle unsere Handlungen ordne ..... — wir wollen dann alles, was Gott will, und nichts, was er nicht will, d. h. wir sind ihm vollkommen ähnlich, und beweisen diese unsere Aehnlichkeit durch Haltung aller seiner Gebote. Eine Heil wirkende Handlung oder eine Heilshandlung ist hiernach diejenige, welche dieses Verhältniß zwischen Vernunft und Sinnlichkeit in jener Allgemeinheit und Festigkeit unmittelbar oder mittelbar in uns hervorbringt; oder ausführlich gesagt: Eine Heilshandlung ist hienach jede solche Handlung, wodurch in uns unmittelbar oder mittelbar das Gesetz des Geistes über das Gesetz des Fleisches in solcher Allgemeinheit und Stärke überwiegend gemacht wird, daß es all' unser Handeln ordne, rücksichtlich: wodurch es gesagter Maßen überwiegend gemacht werden würde, wenn es das nicht schon wäre, wodurch ihm also nun dieses Uebergewicht erhalten und noch vermehrt wird." (S. 447.)

124. Nachdem nun Hermes den Beweis geführt, daß nach der Lehre der Offenbarung zu jeder Heilshandlung die Gnade Gottes nothwendig sei, untersucht er, welches die besondern Heils-

---

1) Dogm. 3. Thl. §. 282—287.

handlungen seien. „Es giebt, sagt er, nur drei besondere Heilshandlungen, der wirksame Glaube an Gott — die wirksame Hoffnung auf Gott — und die wirksame Liebe gegen Gott, und alles, was außer diesen dreien noch Heilshandlung heißt und ist, ist es bloß dadurch, daß wenigstens eine von diesen dreien darin vorkommt, und zwar als Triebfeder." (S. 465.) Wenn, fügt er dann hinzu, dieser Satz bewiesen sei, so sei damit auch entschieden, daß die innere vorübergehende Gnade zu diesen drei Handlungen, aber auch zu keiner andern, nothwendig sei. Die Wahrheit jenes Satzes aber folge aus der Erklärung von Heilshandlung. „Nach dieser Erklärung muß die Heilshandlung, um Heilshandlung zu sein, unmittelbar oder mittelbar das Gesetz des Geistes über das Gesetz des Fleisches in solcher Allgemeinheit und Stärke überwiegend machen, daß es alle meine Handlungen ordne. Dieses Uebergewicht ist dann wirklich, und nur dann, wenn ich diese innere Ordnung so wirksam liebe, daß diese Liebe allen Reiz zu der umgekehrten Ordnung überwiegt. Also die wirksame Liebe dieser innern Ordnung ist unmittelbare Heilshandlung, und unmittelbare Heilshandlung ist außer ihr keine andere." „Diese Liebe der innern (sittlichen) Ordnung, so erklärt dann Hermes weiter, sei zugleich Selbst-, Nächsten- und Gottesliebe, weil sie Liebe des Vernunftwesens sei. — Die christlich-vollkommne Hoffnung schließe ein Verlangen nach Vereinigung mit Gott ein, und setze also Liebe zu Gott, besonders als freiem Vernunftwesen voraus; damit aber dieses Verlangen wirksam sei, müsse es auch ein Verlangen nach Realisirung des rein sittlichen Reiches in uns und andern und folglich die wirksame Liebe in sich enthalten. Es ist also auch die wirksame Hoffnung unmittelbare Heilshandlung, jedoch, wie gesagt wurde, nur die vollkommne. Denn jene unvollkommne, in welcher das Verlangen zunächst auf die eigene Glückseligkeit gerichtet ist, schließt jene wirksame Liebe noch nicht in sich, sondern treibt erst zu ihr als dem nothwendigen Mittel zum Zweck hin. Sie ist also zwar Heilshandlung, aber nur mittelbare. Auch der wirksame Glaube an Gott ist Heilshandlung, aber mittelbare. Wer an Gott glaubt, der glaubt, daß Gott ist, und daß alles ist oder sein wird, was Gott geoffenbart hat. Damit aber der Glaube wirksam sei, muß

er nicht bloß Erkenntnißglaube, der durch Beweise aufgedrungen werden kann, sondern er muß Herzensglaube, der dem freien Willen angehört, sein. Dieser wirksame Glaube also, der eine freie unbedingte Hingebung an das Geoffenbarte, an Gott und die göttlichen Dinge enthält, ist mittelbare Heilshandlung. Denn er ist Losreißung von allem Irdischen, und darum folgt ihm der freie vollkommne Entschluß, Gott zu lieben, und zu suchen, mich und andere ihm ähnlich zu machen und mit ihm zu vereinigen. Er treibt unaufhaltsam an, nach Liebe zu streben, gründet und wecket Hoffnung. Er führt also hin zur vollkommnen Herrschaft des Geistes über das Fleisch." — Nun schließt Hermes: „So sind denn der wirksame Glaube an Gott, die wirksame Hoffnung auf Gott, und die wirksame Liebe zu Gott in der That Heilshandlungen. Und außer der Liebe und Hoffnung kann es keine unmittelbare Heilshandlung geben, weil nur in ihnen das zum Heil erforderliche Verhältniß zwischen Vernunft und Sinnlichkeit unmittelbar über alles Widerstreitende geliebt wird; und außer jenem Glauben kann es keine mittelbare Heilshandlung geben, weil einzig eine so unbedingte Hingebung an Gott und das, was Gottes ist, mich über alle Reize des Irdischen ganz erhebt, und sonach die Liebe Gottes und die Menschenwürde kräftig bei mir vermittelt; denn alle halbe Erhebung ist keine Erhebung — der Beweis meines Satzes!" (S. 470.)

125. In dem, was Hermes hier von der Heilswirkung sagt, wird uns erstlich, was wir schon oben sahen, von neuem bestätigt, daß nämlich ihm zufolge die Gottähnlichkeit, zu der wir durch Jesus Christus gelangen, durch die Beobachtung des Sittengesetzes, das in der vernünftigen Natur gegründet ist, erschöpfend erklärt wird. Aus dieser Ansicht folgt, daß nichts anders, als diese Sittlichkeit nothwendig ist, um uns des ewigen Lebens würdig zu machen. Daß nun Hermes auch dies ganz unverhohlen behaupten konnte, muß allerdings befremden, da es ein von der Kirche ausdrücklich verworfener Lehrsatz ist. Doch davon später. Jetzt wollen wir zeigen, wie weit sich Hermes, durch diese mangelhafte Auffassung der christlichen Heiligkeit verleitet, von der Glaubenslehre über die Nothwendigkeit der Gnade verirrt hat.

Jene heilsamen Handlungen, welche nach der Lehre der Kirche ohne die Gnade nicht verrichtet werden können, sind nach der Erklärung ebenderselben Kirche solche, die ihres innern Werthes halber auf das ewige Heil Beziehung haben, d. i. für die Erlangung des Heiles wirksam sind. Was wir schon aus dieser Erklärung schließen müßten, daß also nicht bloß die guten Werke der Gerechten, wodurch das ewige Leben verdient wird, sondern auch jene guten Handlungen, wodurch wir auf die Rechtfertigung vorbereitet werden, heilsame Handlungen sind; eben dies wurde uns in andern kirchlichen Entscheidungen ausdrücklich bestätigt. Nun aber sahen wir ferner, daß darunter auch die geringsten dieser Handlungen zu verstehen seien; also nicht bloß jene, durch welche eine Umwandlung unseres Innern vorgeht, und eine dauernde Gemüthsverfassung beginnt, sondern auch jede Regung, die dahin zielt, und jeder leiseste Anfang einer solchen Gemüthsverfassung; nicht bloß die entschiedene Annahme des Evangeliums und der Beschluß, dasselbe zur Richtschnur seines Lebens zu machen, sondern jede Hinneigung zum Glauben an dasselbe, jede Regung der heilsamen Furcht, der Hoffnung, des Verlangens nach Gott und seiner Gerechtigkeit. Dahingegen ist nach Hermes Erklärung nur das eine heilsame Handlung (oder wie er in besserer Uebereinstimmung mit dieser seiner Erklärung redet, eine **Heilshandlung**), wodurch eine entscheidende Umwandlung des innern Menschen und eine volle Hingebung desselben an Gott und die göttlichen Dinge hervorgebracht wird. Es liegt dies ganz offen in seinen Worten: „der mit solcher Hingebung verbundene Glaube ist die einzige mittelbare Heilshandlung; weil einzig eine so unbedingte Hingebung an Gott über alle Reize des Irdischen ganz erhebt." Und damit gar kein Zweifel übrig bleibe, fügt er hinzu: „Alle halbe Erhebung ist keine Erhebung;" und etwas später: „Es ist hier nicht von jeder leichten vorübergehenden Anregung der Liebe gegen Gott, des Verlangens nach Gott und des Vertrauens auf Gott, sondern von der durch den wirksamen Glauben erzeugten, den ganzen innern Menschen beherrschenden Liebe und Hoffnung die Rede: denn nur solche Liebe und Hoffnung giebt unserm Gemüthe die zur Seligkeit erforderliche Verfassung, ist wirksam für unser Heil, und kann deßhalb nicht hervorgebracht werden ohne Beihülfe der innern vorübergehenden Gnade Christi, statt jene leichte Anregung derselben, die

ebenso schnell vergeht als entsteht, auf unsere eigentliche Gemüthsverfassung gar keinen entscheidenden Einfluß bekommt, und daher zu unserm Heile nichts wirkt: weßwegen sie denn auch, da sie nicht Heilshandlung ist, wohl Wirkung der bloßen natürlichen Kraft sein kann." (S. 474.)

126. Aber haben wir die Lehre, der Hermes hierdurch widerspricht, mit Recht in den Entscheidungen der Kirche finden wollen? Erstlich dürfen wir uns dafür auf das Ansehen aller Theologen berufen. Sie haben unter den zum Heile gehörigen Handlungen, wovon die Kirche redet, immer einstimmig, ebensowohl die geringsten, womit die Wirkung des Heils beginnt, als jene, wodurch sie vollendet wird, verstanden. Hermes freilich behauptet im Gegentheil in der Erklärung der Heilshandlung mit den Theologen ganz in Einklang zu sein. Die gewöhnliche Definition, sagt er, sei: Actus salutaris est actus liber moraliter bonus, qui virtute sua et efficacia hominem proxime vel remote disponit ad salutem seu beatitatem aeternam: und bemerkt, seine Erklärung sei von dieser nur dadurch verschieden, daß er angebe, worin diese Disposition bestehe, und so die Richtigkeit der Erklärung zu erkennen gebe. Freilich giebt Hermes an, worin diese Disposition bestehe, aber worin sie nach seiner, und nicht worin sie nach der Theologen Lehre besteht. Erstlich finden sie die Theologen, die katholischen, nicht wie Hermes und Bajus in der bloßen Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit, sondern in der Gnade der Kindschaft, der übernatürlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit. Dann aber kommt hier alles auf die Bedeutung jenes promixe vel remote, was Hermes durch unmittelbar oder mittelbar wiedergiebt, an. Die promixa dispositio ad salutem muß eine solche Beschaffenheit der Seele sein, die alles, was zur Erlangung des ewigen Heils nothwendig ist, in sich enthält. Sie kann also, weil sie die Gnade der Kindschaft voraussetzt, nur durch die Werke der Gerechten erlangt werden. Unter der remota dispositio aber muß man die Vorbereitung auf die Rechtfertigung verstehen. Actus remote ad salutem disponens wäre also in der Lehre der Theologen jede Handlung, die uns auf den Empfang der heiligmachenden Gnade vorbereitet: aber nicht etwa bloß jene Handlung, wodurch diese Vorbereitung vollendet wird, sondern auch die, worin sie beginnt und fortschreitet. Die große

Verschiedenheit besteht also darin, daß Hermes unter actus salutaris nicht wie die Theologen eine Handlung versteht, die zum Heile ersprießlich ist, d. h. für unser Heil etwas, sei es nun viel oder wenig, wirkt, sondern eine Handlung, die unser Heil wirkt, d. h. alles in sich enthält, was zur Wirkung des Heils nöthig ist: sie ist ihm eine Handlung, durch welche das Gesetz des Geistes über das Gesetz des Fleisches ein allgemeines und dauerndes Uebergewicht erhält; in der Hervorbringung und Bewahrung dieses Uebergewichts aber besteht ihm zufolge die Wirkung des Heils. Daher hat er denn auch actus salutaris nicht mit „heilsam," d. h. zum Heile ersprießliche, sondern mit „heilwirkende Handlung" übersetzt.

127. Es ist also Hermes allerdings mit sämmtlichen Theologen in Widerspruch, und schon deßhalb kann er mit der Kirche nicht in Einklang sein. Denn eine Glaubenslehre wird thatsächlich von der ganzen Kirche in dem Sinne angenommen und bekannt, in welchem sie von den bewährten Theologen einstimmig und beständig erklärt wird. — Aber wir finden, und zwar schon im Alterthume, auch authentische Erklärungen der in Frage stehenden Kirchenlehre. Mehrere Päpste hatten in der Sache der Pelagianer und Semipelagianer bald an verschiedene Synoden, bald auch an die Bischöfe des ganzen Erdkreises Sendschreiben erlassen, in welchen sie den Glauben der Kirche erklärten. Aus diesen findet man die wichtigsten Punkte wörtlich ausgehoben als Anhang des apostolischen Schreibens, das der Pabst Cöelestin an die Bischöfe Frankreichs, welche vornehmlich mit den Ueberbleibseln der pelagianischen Häresie zu kämpfen hatten, erließ. Der sechste Paragraph dieses merkwürdigen Actenstückes lautet also: „Auf solche Weise wirkt Gott in den Herzen der Menschen und in dem freien Willen selber, daß der heilige Gedanke, der fromme Entschluß, und jede Regung des guten Willens aus Gott ist: weil wir durch Den etwas Gutes können, ohne welchen wir nichts können. Denn dies ist das Bekenntniß, welches derselbe Lehrer" (der Papst Zosimus) „uns vorschrieb, indem er zu den Bischöfen des ganzen Erdkreises über die Hülfe der göttlichen Gnade redend sprach: „Welche Zeit also giebt es, da wir seiner Hülfe nicht bedürften? In allen Handlungen, Lagen, Gedanken, Bewegungen, ist er

als Helfer und Beschützer anzuflehen. Denn es ist Stolz, wenn die menschliche Natur irgend etwas aus sich vermögen will[1])." Deutlicher konnte doch das Oberhaupt der Kirche nicht reden.

Und lassen etwa die oben angeführten Entscheidungen der Concilien, lassen die Worte der h. Schrift in sich betrachtet die Erklärung, die ihnen Hermes geben will, zu? Die Concilien sagen, der Mensch vermöge ohne die Gnade Gottes nichts Gutes, das mit dem ewigen Leben in Verbindung stehe. Unser Herr spricht: „Ohne mich könnt ihr nichts thun," und der Apostel versichert, daß wir aus eigener Kraft keinen heilsamen Gedanken fassen können. Die Beweiskraft dieser letzten Stelle haben wir gegen Hermes vertheidigt, den Ausspruch des Herrn aber und jene Worte des Conciliums führt Hermes selbst als Beweise an, daß wir zu jeder Heilshandlung der Gnade bedürfen. Wie kann er also damit die Behauptung, daß die Gnade nur zu der alles beherrschenden Liebe und Hoffnung, und dem von allem Irdischen gänzlich loßreißenden Glauben nöthig sei, in Uebereinstimmung bringen? Nämlich „jene leichten Anregungen der Liebe und Hoffnung haben keinen entscheidenden Einfluß auf unsere Gemüthsverfassung, und wirken daher zu unserm Heile nichts;" und „ein Glaube, der uns nicht ganz vom Irdischen losreißt, ist ebenfalls für nichts zu achten, denn eine halbe Erhebung ist keine Erhebung." Aber sind das nicht von jener Art Machtsprüche, welche, was sich nicht beweisen läßt, als etwas, das keines Beweises bedürfe, hinstellen? Wie doch, weil jene leichten Anregungen keinen entscheidenden Einfluß haben, so wirken sie nichts für unser Heil? Heißt das nicht eben so viel, als: weil sie keinen entscheidenden Einfluß haben, so haben sie gar keinen Einfluß? Und

---

1) Quod ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operetur arbitrio, ut sancta cogitatio, pium consilium omnisque motus bonae voluntatis ex Deo sit: quia per illum aliquid boni possumus, sine quo nihil possumus. Ad hanc enim nos professionem idem doctor instituit, qui, cum ad totius orbis Episcopos de divinae gratiae opitulatione loqueretur: Quod ergo, ait, tempus intervenit, quo Eius non egeamus auxilio? in omnibus igitur actibus, causis, cogitationibus, motibus adiutor et protector orandus est. Superbum est enim, ut quidquam sibi humana natura praesumat. — Coelestini ep. 8. ad Episcopos Galliae.

wiederum: eine halbe Erhebung ist keine Erhebung. Warum nicht? Ich dächte, daß man nichts anders sagen könnte, als eine halbe Erhebung sei keine ganze Erhebung. Von der Erhebung im allgemeinen ist dies gewiß wahr: worin aber besteht die Erhebung, von der hier die Rede ist? In der Losreißung vom Irdischen und der Hingebung an Gott. So lange also der Mensch sich nicht von allem Irdischen gänzlich losgerissen, und Gott sich nicht unbedingt hingegeben, hätte er diesem Satze zufolge für sein Heil nichts gethan. Was heißt denn das anders, als: so lange er nicht alles gethan hat, hat er nichts gethan? Derlei Sätze können allerdings einen wahren Sinn haben: wer nämlich, nachdem er vieles gethan, das, was übrig ist, zu thun versäumte; dem würde, auch was er gethan, zum Heile nicht frommen. Aber welchen Sinn bekommen sie in dieser unserer Frage? Der Mensch kann für sein Heil zwar aus eigener Kraft viel, sehr viel, aber doch nicht alles thun.

128. Man übersehe aber nicht, daß ein solcher Irrthum nicht bloß in diesen Sätzen, womit Hermes seine Lehre beweisen oder vertheidigen will, sondern auch in seiner Lehre selber liegt. Denn er hat offenbar Unrecht, wenn er aus derselben nichts anders folgert, als daß jene leichten Anregungen der Liebe und Hoffnung, die ebenso schnell vergehen als entstehen, und etwa auf ähnliche Weise, ein leiser Drang zur gläubigen Hingebung an Gott, Wirkungen der natürlichen Kraft sein können. Oder giebt es zwischen diesen schwachen Anfängen der christlichen Gesinnung und jener Herrschaft der Liebe, die unser ganzes Leben ordnet, jener unbedingten Hingebung an Gott, wodurch der Glaube über alle Reize des Irdischen ganz erhebt, nichts, was in der Mitte liegt? Nun aber erklärt Hermes wiederholt auf das Bestimmteste, nur jene Liebe, und dieser Glaube seien Heilshandlungen; zu ihnen, aber auch zu keiner andern sei die innere Gnade erforderlich. Jede Anregung der Liebe also, welche nicht die volle Herrschaft der Liebe dauernd begründet, und jede Hingebung des Glaubens, die nicht über alles Irdische vollkommen erhebt, kann durch die Kraft der Natur geschehen. Läßt sich nun etwa auch dies noch mit den Entscheidungen der Kirche und den Aussprüchen des göttlichen Wortes vereinbaren? — Sehen wir Hermes Lehre noch genauer an.

Es liegt in ihr, wie Jedermann sieht, daß eine Handlung, um Heilshandlung und folglich nur durch die Gnade möglich zu sein, nicht bloß eine dauernde Gemüthsverfassung, sondern auch eine sehr vollkommene Gemüthsverfassung hervorbringen muß. Um die Unterscheidung, welche er zwischen mittelbarer und unmittelbarer Heilshandlung macht, in Uebereinstimmung mit der Lehre der Kirche zu verstehen, müssen wir annehmen, daß die unmittelbaren Heilshandlungen jene seien, welche das ewige Leben verdienen, und also den Zustand der heiligmachenden Gnade schon voraussetzen, die mittelbaren aber diejenigen, welche auf diesen Zustand vorbereiten. Nun hat uns aber der Kirchenrath von Trient die verschiedenen Stufen dieser Vorbereitung angegeben. Die erste ist der Glaube, durch den der Mensch für wahr hält, was Gott geoffenbart hat, die zweite die Furcht vor den Strafgerichten Gottes, die dritte die Hoffnung auf Barmherzigkeit wegen der Verdienste Christi, die vierte die beginnende Liebe zu Gott dem Urheber der Gerechtigkeit, die fünfte endlich die Reue über die begangenen Sünden verbunden mit dem Vorsatze, das Mittel zur Rechtfertigung, das Gott gegeben hat, anzuwenden, und ein neues Leben zu beginnen. Nach dieser Lehre der Kirche sind demnach alles dieses heilsame Handlungen, der Glaube, die Furcht, die Hoffnung, die beginnende Liebe, die Reue und der Vorsatz, und zu jeder derselben bedürfen wir der Gnade, und zwar der zuvorkommenden, begleitenden und nachfolgenden. Nach Hermes Theorie aber läßt sich dieses höchstens von der letzten sagen. Denn wenn der Glaube nicht wenigstens Abscheu vor der Sünde und den Entschluß, Gott zu dienen, in sich schließt; ist er ganz gewiß nicht jener, den uns Hermes als die einzige mittelbare Heilshandlung darstellte. Nur also zu der Gemüthsverfassung, welche die letzte Vorbereitung zur heiligmachenden Gnade ist, wäre nach Hermes die wirkliche Gnade nöthig.

129. Man kann zwar in Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre sagen, nicht nur daß der Glaube in allen andern Handlungen, die zum Heile führen, wirksam ist; weil nämlich nur dann die Furcht, die Hoffnung, die Reue heilsam sind, wenn sie aus dem Glauben entspringen; sondern man kann auch sagen, daß diese übrigen uns zum Heile vorbereitenden Handlungen aus dem Glauben entstehen; nennt ihn ja die h. Synode eben deßhalb die Grund-

lage und Wurzel aller Gerechtigkeit. Aber man kann nicht sagen, daß der Glaube nur dann Heilshandlung und Gabe Gottes sei, wenn er so beschaffen ist, daß er alle diese andern Handlungen schon wirklich in sich schließt. Der Glaube besteht nach den Worten der Kirche darin, daß der Mensch für wahr halte, was Gott geoffenbart hat. Aus diesem durch den Beistand der Gnade entstandenen Fürwahrhalten entwickelt sich nun allerdings alles Folgende, wovon die Kirche redet, aber nur unter dem fortgesetzten und erhöhten Beistand der Gnade, und bei fortgesetzter treuer Mitwirkung des Menschen. Wie oft aber geschieht es, daß die Menschen auf den ersten Stufen jener Vorbereitung lange stehen bleiben, mit sich selber kämpfend; wie oft befinden sich jene, welche die Gnade der Heiligkeit wieder verloren haben, in jenem Zustand, wo sie glauben, fürchten, hoffen, und doch nicht Buße thun! So könnte also, was in diesen vorgeht, alles Wirkung der natürlichen Kräfte sein. Zu ihrem Glauben, zu ihrem Fürchten, zu ihren halben Entschlüssen, und unvollkommnen Anstrengungen, die Sünde zu bekämpfen, wäre die Gnade nicht nothwendig. Was kann mehr mit allem, was Schrift und Kirche lehren, streiten?

Aber wir haben gesagt, daß jener wirksame Glaube, den Hermes beschreibt, wenigstens die vollendete Vorbereitung auf die Gnade der Rechtfertigung sei. Denn die Sache näher betrachtet, ist es vielmehr der schon durch die Liebe thätige Glaube. Ein Glaube, der unbedingte Hingebung an Gott und das, was Gottes ist, in sich schließt, und durch diese Hingebung über alle Reize des Irdischen ganz erhebt: der vermittelt nicht erst die Liebe, und weckt nicht erst die Hoffnung, sondern ist schon von Liebe, von starker Liebe durchdrungen und von mächtiger Hoffnung getragen. Es ist dies die fides charitate formata, der seligmachende Glaube, welcher den Menschen, der noch nicht in der Gnade der Kindschaft lebte, auch ehe er das Sakrament der Wiedergeburt empfienge, durch die in ihm enthaltene Kraft der göttlichen Liebe rechtfertigen würde. Im Grunde also gäbe es nach Hermes außer den guten Werken der Gerechten nur eine Heilshandlung, nämlich diejenige, mit welcher die Rechtfertigung selbst verbunden ist.

130. Wie hat also Hermes glauben können, bei solcher Erklärung der Heilshandlung durch den Satz, die Gnade sei zu jeder Heilshandlung nöthig, nicht nur dem Semipelagianismus auszuweichen, sondern ihn sogar zu widerlegen? Er behauptet — ohne Beweis —, daß die Semipelagianer unter dem Anfang des Glaubens den Glauben selbst verstanden hätten, weil sie nämlich auch das Handeln nach dem Glauben noch Glauben genannt (§§. 284. 285). Ferner, man müsse unter dem Glauben, zu dem der Offenbarung zufolge die göttliche Gnade nothwendig sei, nicht den ganz unwirksamen oder todten Erkenntnißglauben, sondern den wirksamen Herzensglauben verstehen. Jener, durch den wir nur der Lehre, die als geoffenbart erwiesen ist, beistimmen und das Geoffenbarte mit Entschiedenheit für wahr halten, entstehe nothwendig durch die bloße natürliche Einrichtung des menschlichen Verstandes und der menschlichen Vernunft; dieser aber, durch den wir die Gegenstände des Glaubens zu Herzen nehmen, und uns an Gott und die göttlichen Dinge hingeben, sei ein Werk der Freiheit. Bei dem Erkenntnißglauben könne also von Erforderlichkeit der Gnade gar nicht die Rede sein; daß wir aber zu jenem Hingeben an die geoffenbarte Wahrheit, zu dem Herzensglauben, der Gnade bedürften, sei leicht zu begreifen.

Manches von dem, was Hermes hier berührt, wird später, wann wir von dem Glauben insbesondere handeln, in helleres Licht gesetzt und namentlich gezeigt werden, daß der Glaube, auch insofern er nichts anders als ein Fürwahrhalten des Geoffenbarten in sich schließt, ein Act der Freiheit ist. Hier genüge es, das zu erwägen, was in der gegenwärtigen Untersuchung entscheidend ist. Hermes also meint, die Semipelagianer hätten dadurch geirrt, daß sie das, was er den Herzensglauben nennt, und zwar nicht bloß den Anfang desselben (etwa die halbe Erhebung), sondern den vollen Herzensglauben der Natur zugeschrieben. Es wäre nun gewiß nicht schwer, die Unwahrheit dieser Behauptung nachzuweisen: da selbst jene Gelehrten, welche gemeint haben, daß die Semipelagianer unter dem Anfang des Glaubens den Glauben selbst verstanden, dies gewiß nicht von dem so wirksamen und so vollkommnen Glauben, den Hermes schildert, sondern nur von dem Fürwahrhalten, von der gläubigen Annahme der evangelischen Predigt sagten. Jedoch auf

diese geschichtliche Untersuchung, was die Semipelagianer gelehrt, müßten wir uns nur dann einlassen, wenn die Entscheidungen, welche ihnen die Kirche entgegengesetzt hat, dunkel oder vieldeutig und demnach aus der Lehre, gegen die sie gerichtet sind, näher zu bestimmen wären. Wenn aber in diesen Entscheidungen klar und bestimmt gesagt ist, welches der Glaube und der Anfang des Glaubens sei, der aus den Kräften der Natur nicht entspringen könne; so dürfen wir es dahin gestellt sein lassen, ob die Semipelagianer diese Worte ebenso verstanden, oder die Kirche, um allem fernern Streite zuvorzukommen, auch das als irrthümlich bezeichnet habe, was bis dahin noch nicht gelehrt worden war. —

131. Kehren wir also zuerst nochmals zum tridentinischen Kirchenrath zurück. Es ist, wie oben bemerkt wurde, offenbar, daß die erste Heilshandlung, die Hermes als solche anerkennt, jener wirksame Glaube nämlich, alles voraussetzt oder in sich schließt, was die h. Synode als Vorbereitung auf die Rechtfertigung bezeichnet. Denn wie wollte dieser Glaube den Menschen über alles Irdische zu Gott ganz erheben, ohne ihn auf jenen Stufen emporgeführt zu haben? Die erste dieser Stufen aber, welche die Synode angiebt, ist das, was Hermes Erkenntnißglaube nennt. Denn wenn sie gleich sagt, daß wir durch diesen Glauben uns mit Freiheit zu Gott hin bewegen; so bestimmt sie doch das, wodurch diese Bewegung geschieht, einzig als ein Fürwahrhalten dessen, was Gott geoffenbart und verheißen hat. Auf dieses Fürwahrhalten muß nun, damit jene Bewegung zu Gott fortgesetzt und vollendet werde, die heilsame Furcht, dann die Hoffnung auf Verzeihung und die anfangende Liebe folgen. Es ist also klar, daß der Kirchenrath hier den Glauben von der Furcht, und Hoffnung, der Liebe und Reue unterscheidet, ebenso wohl als er diese andern Tugenden als unter sich verschieden darstellt: den Glauben aber, insofern er von diesen Tugenden als eine besondere Tugend verschieden ist, d. h. in sich betrachtet, in dem Fürwahrhalten des Geoffenbarten setzet. Nun erklärt er aber, daß eben dieser Glaube, dieses Fürwahrhalten nur durch die zuvorkommende und unterstützende Gnade möglich ist: „Sie werden aber zur Gerechtigkeit selber vorbereitet, indem sie von der göttlichen Gnade geweckt und unterstützt bei Anhörung (des göttlichen Wortes) den Glauben empfangend, sich mit Freiheit zu Gott hin bewegen, für-

wahrhaltend, was von Gott geoffenbart und verheißen ist." — Ebenso entscheidend sind die Beschlüsse der arausicanischen Synode, von welchen ebenfalls schon oben die Rede war. Wie wir nichts Gutes, das zum ewigen Heile gehört, auf die rechte Weise denken oder wählen; so können wir auch der Predigt des Evangeliums nicht beistimmen ohne die Erleuchtung und Eingebung des h. Geistes, der allen Leichtigkeit giebt, der Wahrheit beizustimmen und zu glauben. Gerade von dieser Beistimmung aber sagte Hermes ausdrücklich, daß sie nothwendig nach den Gesetzen unseres Erkenntnißvermögens erfolge, und von der Erforderlichkeit der Gnade bei ihr gar nicht die Rede sein könne.

132. Wenn wir nun — mit Hermes — unter Glaube nicht bloß den Glauben in sich selbst, sondern zugleich jene andern Tugenden, deren Grund und Wurzel er ist, verstehen; so müssen wir diese Beistimmung, das Fürwahrhalten des Geoffenbarten, für den Anfang des Glaubens erklären. Und so wäre dann von der Kirche entschieden, nicht nur der Glaube, jener Glaube, von dem Hermes redet, sondern auch der Anfang desselben sei aus der Gnade. Wie nun, wenn die Kirche dasselbe überdies auch von dem Glauben im engeren Sinne, von dem bloßen Fürwahrhalten, bei dem nach Hermes Behauptung an die Nothwendigkeit der Gnade gar nicht gedacht werden kann, erklärt hat? Es liegt dies schon in der Lehre des tridentinischen Concils. Denn es sagt, daß wir, um diesen Glauben zu erhalten, durch die göttliche Gnade müssen geweckt werden. Aber bestimmter redet die Synode von Orange: „Wenn jemand sagt, daß, wie die Zunahme so auch der Anfang des Glaubens und die Hinneigung zur Gläubigkeit, wodurch wir an den glauben, der den Unfrommen gerecht macht, und zur Wiedergeburt der Taufe kommen, nicht durch die Gabe der Gnade, d. h. durch die Eingebung des h. Geistes, die unsern Willen vom Unglauben zum Glauben, von der Unfrömmigkeit zur Frömmigkeit bekehrt, sondern natürlich in uns entstehe: der wird als Gegner der apostolischen Lehren befunden[1])." — Die Hinneigung zur

1) Si quis sicut augmentum fidei, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, qua in eum credimus, qui iustificat impium, et ad regenerationem baptismatis pervenimus, non per gratiae donum, i. e. per

Gläubigkeit (credulitatis affectus), von welcher die Kirche redet, muß eine solche Verfassung unseres Gemüthes sein, durch die es uns leicht wird, zu glauben; also eben das, was oben (n. 122) dieselbe Synode suavitatem in consentiendo et credendo veritati nannte. Wenn man nun behaupten wollte, durch credere veritati werde nicht bloß ein zuversichtliches Fürwahrhalten, sondern zugleich jene Erhebung des Herzens, von der Hermes redet, ausgedrückt: wird man der Sprache bis dahin Gewalt anthun, daß man dies auch von credulitas sage? So hat also die Kirche erklärt, daß auch jene Stimmung oder Verfassung unseres Gemüthes, die dem Fürwahrhalten des Geoffenbarten vorhergeht und dasselbe erst möglich macht, vom h. Geiste ist. — So viel möge hier über diesen Gegenstand genügen.

III.

Es giebt im Menschen immer noch eine natürliche Fähigkeit zur Erkenntniß und Uebung des sittlich Guten.

133. Die h. Schrift redet so oft und in so starken Ausdrücken von der Nothwendigkeit der Gnade, daß es wohl nicht leicht möglich war, nachdem diese ihre Aussprüche von den heiligen Vätern hervorgehoben worden waren, in den pelagianischen Irrthümern zu verharren. Als nun überdies die Kirche sowohl des Morgen- als des Abendlandes ihren Glauben feierlich erklärt hatte; schien dieser Weg des Irrthums für immer versperrt zu sein. In der That ward auch die Kirche viele Jahrhunderte lang durch Irrlehren dieser Art nicht mehr beunruhigt. Dahingegen gelang es dem Geist der Häresie eine andere, der früheren ganz entgegengesetzte Bahn zu eröffnen. Denn diesem Geiste, dem Vater der Lüge, gilt es gleich, ob er durch verborgene Geringschätzung oder durch scheinheilige Lob-

---

inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit: Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur, Beato Paulo dicente: Confidimus, quia qui caepit in vobis bonum opus, perficiet etc. Can. 5.

preisung der Gnade täusche; wofern es ihm nur glückt, die Menschen um die Wahrheit, in der er nicht bestand, zu betrügen. Man fieng also zu lehren an: alles, was immer Gutes im Menschen sei, werde ihm durch die übernatürliche Hülfe des Erlösers geschenkt; der Antheil der Natur sei in ihm seit Adams Sünde nichts als Finsterniß und Sünde. Obgleich man schon in früheren Zeiten Spuren dieses Irrthums findet; so hob er doch erst seit Huß und Wikleff das Haupt kecker hervor, und gewann durch Luther und Calvin die Macht, deren Wirkungen wir noch immer betrauern. —

Es ist unbeschreiblich, mit welcher Heftigkeit die beiden letzteren die betreffende Lehre der katholischen Schulen angriffen. Wir haben schon vernommen, daß Luther die Hochschulen deshalb Teufelsschulen nannte, weil sie lehrten, es gebe im Menschen ein natürliches Licht, durch das er seinen Schöpfer erkennen könne. Ebenso nun wollte er, daß man denen die h. Schrift verbiete, die in der Theologie von einer Unterscheidung zwischen (bloß) sittlicher Gerechtigkeit und Gerechtigkeit des Glaubens redeten[1]). Tugend und Frömmigkeit der Heiden seien nichts anders als Betrügereien[2]); und nicht nur die Werke der Büßenden, sondern selbst jene der Gerechten müßten als Sünden betrachtet werden[3]).

134. Bajus und die Jansenisten hielten zwar die Grundlehre Luther's, daß die Sünde Adams in uns jegliches Gute zer-

---

1) Denn diese soll man mit guten Eichenknütteln von der h. Schrift jagen, welche aus ihrem eignen tollen sophistischen Kopf herfürziehen manche Zertheilung und Distinktion, und bringen also zu der Theologie eine sittliche Gerechtigkeit und eine Gerechtigkeit des Glaubens, und dergleichen Affenschwäntze vielmehr. Erkl. des Br. an die Gal. 2, 21.

2) Kürz. Ausl. des Br. an die Gal. 1, 4.

3) Aber du sollst gläuben dem Apostel und St. Augustin, die sprechen, daß ein Werk möge geschehen, aber nicht vollbracht werden. Daß aber ein gut Werk geschieht, ist gut, aber das nicht vollbracht wird, ist böse; denn das Gesetz Gottes soll williglich vollbracht werden, in welchem alle Heiligen darnieder liegen und sündigen also in allen Werken. Kurze Ausl. des Gal. Br. 5, 16.

Ein jeder Mensch wird befunden, ein Lästerer göttlichen Namens, einer mehr, denn der andere, ob es auch die hoffärtigen Heiligen nicht glauben wollen. — Ausl. des Vater Unser.

stört habe, fest; doch erklärten sie die Wirksamkeit der Gnade auf andere Weise. Bekanntlich wird nach Luther die zur Natur gewordene Sünde durch die Gnade nicht getilgt, so daß sie aufhörte zu sein; sondern sie besteht zugleich mit der Gnade, als unser Werk neben dem Werke Christi fort. Die Rechtfertigung geschieht dadurch, daß der Mensch seine Sündhaftigkeit erkennend an Christus, der für ihn genug gethan, mit fester Zuversicht glaubt, Gott aber dieses Glaubens wegen dem Menschen nicht mehr seine Sündhaftigkeit, sondern Christi Gerechtigkeit zurechnet. Alles, was der Mensch, bevor er durch diesen Glauben gerechtfertigt wurde, that, konnte nichts als Sünde sein: aber auch alles, was er nach erlangter Rechtfertigung thut, ist, insofern es sein Werk ist, nichts als Sünde. Es ist Christus, der in ihm ohne, ja gegen seinen Willen die guten Werke hervorbringt; des Menschen Mitwirkung ist und bleibt die Frucht seiner durch die Sünde ganz verderbten Natur. Aber wegen jenes Glaubens an Christus sieht Gott nicht die Sünde, die von ihm, sondern das Gute, das von Christus ist, in seinen Werken an[1]. — Nach Bajus wird zwar der Mensch nicht bloß durch äußere Gunst, die ihm die Verdienste Christi zurechne:, sondern durch die innere Gnade, die ihn selber umwandelt, geheiligt; aber die böse Begierlichkeit, die alle Werke zu Sünden mache, herrscht ihm zufolge so lange im Menschen, bis die vollkommne Liebe Gottes herr-

1) So wie allesammt nicht genugsam Gottes Namen ehren, sind wir aber darum in Todtsünden und verdammt? Antworte ich, es wäre allzumal Todtsünde und verdammlich, wenn Gott mit der Schärfe handeln wollte. Das Gebet aber machet, daß dir Gott nicht zurechnet die Sünde. Kurze Ausl. des Gal. Br. 2. 15.

Der Mensch als viel er nach dem Geiste wandelt, ist gerecht und heilig, und sündigt nicht; aber wie viel er noch durch die fleischlichen Lüste beweget wird, ist er ein Sünder und fleischlich. — Serm. von der h. Taufe.

Worin besteht aber dieser Wandel nach dem Geiste? Hören wir:

Unser Wirken ist nichts anders, als Gottes Werk leiden in uns .... Sintemal ein Christenmensch nicht lebet, nicht wirket, nicht leidet, sondern Christus in ihm. Alle seine Werke, sind Christus Werke. K. Ausl. des Gal. Br. 5. 4.

Siehe eine Zusammenstellung vieler hieher gehörigen Aussprüche Luther's bei Riffel Christl. Kirchengeschichte. Erst. Buch. Zw. Kap. Vergleiche Bellarm. Controv. de iustif. l. 2. c. 1.

schend geworden ist. Da nun — nicht zwar nach Bajus, aber nach der Lehre der Kirche, — die vollkommne Liebe nicht ohne die heiligmachende Gnade sein kann; so wurde durch jene Behauptung von der Herrschaft der Liebe oder der Begierlichkeit der Irrthum erneuert, den schon das Concilium von Constanz in den Sätzen Wikleff's und Huß verdammt hatte, daß nämlich alles, was der Mensch ohne die heiligmachende Gnade thue, Sünde sei. — Solcher Lehre zufolge wäre also nicht was immer für eine, sondern die Gnade der Kindschaft nothwendig, um irgend etwas, das nur nicht Sünde sei, zu vollbringen.

Auch die Jansenisten nahmen eine innere Umwandlung und Heiligung des Menschen durch die Gnade an; aber sie läugneten sehr entschieden die wahre Freiheit des Willens: denn ihrer Lehre nach, kann der Mensch der innern Gnade nicht widerstehen. Sie behaupteten ferner, daß diese innere Gnade keinem zu Theile werde, der nicht ausdrücklich an Christus glaube, d. h. durch die Annahme des Evangeliums ein Gläubiger geworden sei. Denn so verstanden sie ihren von der Kirche verworfenen Satz: Die erste Gnade ist die Gnade des Glaubens[1]. Da sie nun also mit Bajus und Luther als Grundlehre festhielten, daß der Mensch durch die Sünde Adams alle Fähigkeiten zum Guten verloren habe, und folglich sein Wille ohne die Gnade zu nichts mehr als zum Sündigen tauglich sei; so folgte, was sie auch ausdrücklich lehrten, daß alle Werke derer, die noch nicht an Christus glaubten, nothwendig Sünden seien. Gegen Huß und Bajus also ist mit der Kirche festzuhalten, daß die heiligmachende, gegen diese Jansenisten aber, daß auch die Gnade des Glaubens nicht erforderlich ist, um etwas sittlich Gutes zu erkennen und zu vollbringen.

135. Wir brauchen aber gegen alle bisher erwähnten Irrthümer nicht ausführlich zu reden: ihr Widerspruch mit der Offen-

---

1) Fides est prima gratia et fons omnium aliarum. Bulla Unig. prop. 27. Vergleiche hiemit die von Alexander VIII. verworfene Meinung: Pagani, Iudaei, Haeretici aliique huius generis nullum omnino accipiunt a Iesu Christo influxum, adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti. — Und in derselben Bulle Unig. prop. 29. Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia.

barung liegt am Tage, und wird von keinem katholischen Gelehrten bezweifelt. Daß die h. Schrift eine innere Umwandlung des Menschen, eine wahre Heiligung seiner Seele und seiner Werke lehre, wird aus dem, was wir im folgenden Hauptstück von der Rechtfertigung sagen werden, klar genug hervorgehen. Daß aber der Mensch auch nach dem Sündenfalle noch freien Willen habe, ist nicht nur Thatsache unserer Erfahrung [1]), sondern wird auch im Worte Gottes auf die mannigfaltigste Weise gelehrt. Denn wenn Gott dem Menschen etwas befiehlt oder verbietet, wenn er unter Bedingung verheißt und droht; so muß es, damit dies Verfahren Gottes nicht als eitel und thöricht erscheine, vom Willen des Menschen abhangen, ob er Gott gehorche oder nicht. Eben dies aber, daß der Mensch, wenn er will, Gott gehorchen, und also die Sünde meiden und das Gute üben kann, wird überdies im göttlichen Worte an mehr als an einer Stelle ausdrücklich gesagt [2]). Jedoch wozu solche Beweise häufen, da die Schrift die Wahlfreiheit selber auf das Bestimmteste lehrt? Gott spricht zu Kain: „Ist's nicht also? Wenn du Gutes thust, erhälst du Lohn; wenn aber Böses, wird sogleich die Sünde vor der Thüre sein sein. *Aber ihre Begier soll unter dir sein, und du sollst über sie herrschen.*" (Gen. 4, 7.) „Zu Zeugen rufe ich heute Himmel und Erde, *daß ich euch vorgelegt Leben und Tod, Segen und Fluch. So wähle denn das Leben, auf daß du lebest, du und dein Saame.*" (Deut. 30, 19.) „Er hat dir," spricht der weise Sirach, „*Feuer und Wasser vorgelegt, strecke deine Hand aus nach dem, was du willst. Der Mensch hat vor sich Leben und Tod, Gutes und Böses, was er will, wird ihm gegeben werden.*" (Ecclesf. 15, 17.) Und derselbe bezeugt von dem Gerechten: „*Er konnte sündigen und sündigte nicht, Böses thun und that es nicht.*" (31, 10.) Ist es möglich, die Willensfreiheit deutlicher und bestimmter zu

---

1) Vergl. Erst. Band. Vierte Abhandlung. n. 317.

2) Si volueris mandata servare, servabunt te. Ecclstic. 15, 16. — Mandatum hoc, quod ego praecipio tibi hodie, non supra te est. — Deut. 30, 11. Quoties volui congregare filios tuos . . . . et noluisti. Mth. 23, 37.

lehren? Gewiß es gehörte die ganze Dreistigkeit Luther's dazu, um trotz so vieler und so klarer Zeugnisse zu behaupten, die h. Schrift wisse nichts von der Wahlfreiheit; diese sei vielmehr eine von den Theologen erfundene Fabel.

136. Jedoch uns beschäftigt hier vielmehr die Frage, ob und in wiefern zu jenem freien Wirken des Guten und Meiden des Bösen die innere Gnade nothwendig sei. Zunächst also ist es Glaubenswahrheit, daß der Mensch, um jene Freiheit zu besitzen, nicht braucht im Zustande der heiligmachenden Gnade zu sein. Denn der Kirchenrath von Trient hat wider Luther feierlich entschieden, daß auch diejenigen, welche noch nicht wiedergeboren sind, keineswegs in allen Handlungen sündigen [1]), und in der oben betrachteten Lehre von der Rechtfertigung überdies ausgesprochen, daß dieselben von der vorübergehenden Gnade unterstützt, auch gute und heilsame, wenngleich noch nicht des ewigen Lebens würdige Werke verrichten können. Diese Lehre der Kirche findet in der h. Schrift auf mehr als eine Weise ihre Bestätigung. Denn es werden die Sünder zum Gebete, zu Werken der Buße und der Mildthätigkeit ermahnt, damit sie dadurch bei Gott Barmherzigkeit finden, und es wird eben solchen Werken zugeschrieben, daß Gott bald gedrohte Strafen abgewendet, bald die Gnade vollkommner Bekehrung verliehen habe [2]). — Daß aber auch die Gnade des Glaubens in dem oben erklärten Sinne der Jansenisten nicht nothwendig sei, einzelne sittlich gute Handlungen zu verrichten, entnehmen wir erstlich aus der Lehre des Apostels, daß die Menschen auch ohne Kenntniß der Offenbarung Gott ehren, und das ihnen in's Herz geschriebene Gesetz beobachten konnten. Ferner aber lesen wir, daß Gott manche Werke der Ungläubigen lobte und belohnte. Man erinnere sich an die Ammen in Aegypten, in welchen Gott, wie der h. Augustin bemerkt, nicht die List und Lüge, sondern die Milde und Güte belohnte [3]),

1) Si quis dixerit, opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare; anathema sit. Sess. 6. can. 7.

2) Dan. 4, 2. 4. — Ion. 3, 10. — Luc. 18, 13. 14.

3) Exod. 1, 20. 21. — S. Aug. de mendacio c. 15.

und an Nabuchodonosor, dem das Land Aegypten geschenkt wurde, weil er Gottes Willen gemäß wider Tyrus Krieg geführt hatte. Aus diesem Beispiele, bemerkt der h. Hieronymus, lernen wir, daß auch die Heiden, wenn sie etwas Gutes thuen, durch Gottes Gericht nicht ohne Belohnung gelassen werden[1]).

137. Nun kommen wir aber auf die dritte viel schwierigere Frage, ob der Mensch auch ohne allen übernatürlichen Beistand das natürliche Sittengesetz beobachten könne. Es handelt sich jedoch hier nicht von einem ganz und gar den Forderungen des Naturgesetzes entsprechenden Wandel. Alle katholischen Theologen geben nicht bloß zu, sondern beweisen ausdrücklich gegen die Pelagianer, daß wir, so oft die Meidung des Bösen und die Uebung des Guten mit besonderer Schwierigkeit verbunden ist, des Beistandes der Gnade bedürfen, und daß wir folglich ohne diesen das Sittengesetz nicht vollständig und standhaft beobachten können. Die Lehre, welche wir vertheidigen, enthält nichts anders, als daß die sittlichen Fähigkeiten, die in der Natur des Menschen gegründet sind, auch wenn sie von der Gnade nicht unterstützt wären, uns in den Stand setzen würden, so oft keine größere Versuchung drängt, der natürlichen Sittlichkeit gemäß, z. B. treu, gerecht, mäßig, keusch zu handeln.

Es könnte nun aber scheinen, daß dies keines Beweises mehr bedürfe. Denn wir haben ja bereits aus Schrift und Ueberlieferung dargethan, daß es eine natürliche Erkenntniß Gottes und seines Gesetzes giebt, und noch so eben die vielen Aussprüche, wodurch die h. Schrift die Freiheit des menschlichen Willens bezeugt, in Erinnerung gebracht. Mit dieser Erkenntniß und Freiheit ist aber offenbar auch die Möglichkeit gegeben, das Sittengesetz zu beobachten. Jedoch die Sache näher erwogen, ist hierin der Beweis, den wir suchen, noch nicht enthalten. Damit eine Erkenntniß in vollem

1) Ezech. 29, 17—21. Ex eo, quod Nabuchodonosor accepit mercedem boni operis, intelligimus etiam Ethnicos, si quid boni fecerint, non absque mercede Dei iudicio praeteriri. S. Hiern. in hunc. locum. Vergleiche die oben angeführte Stelle desselben h. Lehrers und viele andere Anderer bei Bellarm. De gratia et lib. arb. *l.* 5. c. 9. Suar. De gratia p. I. *l.* 1. c. 4—7.

Sinne des Wortes natürlich sei, muß sie nicht nur ohne die äußere Offenbarung, sondern auch ohne die innere Gnade erworben werden. Wir haben nun zwar oben nachgewiesen, daß der Mensch auch ohne Belehrung durch das Wort Gottes vermöge der Kräfte seines Geistes zu mancher Erkenntniß gelangen könne; aber wir haben, ausdrücklich wenigstens, noch nicht gezeigt, daß er dazu auch nicht der innerlich erleuchtenden Gnade bedürfe. — Ebenso könnte man auch annehmen, daß die Freiheit des Willens, die der Schrift gemäß dem Menschen innewohnt, von der Wirkung der Gnade, die ihn erst frei mache, abhänge, um so mehr, da die Schrift eben dies zu lehren scheint. Denn der h. Paulus schildert uns den Menschen, so lange er sich selbst überlassen ist, als unfähig, dem Reize zur Sünde zu widerstehen. Wie gefangen unter dem Gesetz der Sünde läßt er ihn ausrufen: „Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich von dem Leibe dieses Todes befreien?" Und antwortet: „Die Gnade Gottes durch Jesum Christum unsern Herrn." (Röm. 7, 14, 25.) — Dasselbe läßt sich nun auch in Betreff unserer inneren Erfahrung sagen. Denn diese kann uns wohl die Thatsache, daß wir durch unsere Vernunft Gott und sein Gesetz erkennen, und frei sind, dieses zu beobachten, bezeugen; aber sie giebt uns keinen Aufschluß darüber, ob Vernunft und Wille zu dieser Thätigkeit nicht durch eine übernatürliche Einwirkung Gottes gebracht werden. Es ist also immer von allen katholischen Theologen als grobe Irrlehre bezeichnet worden, daß der Mensch, wie er jetzt ist, nämlich der Sünde zwar unterworfen, aber doch auch von der Gnade unterstützt, keine wahre Freiheit, d. h. kein Wahlvermögen besitze; aber es gab, wenigstens vor dem Streit mit den Jansenisten, doch auch einige katholische Theologen, welche glaubten, daß ihm diese Fähigkeit, sich für das Gute frei zu bestimmen, in allen und jeden Fällen erst durch die Gnade zurückgestellt werde; wie auch manche meinten, ohne das Licht der Gnade würde die Vernunft zu keiner Erkenntniß des wahren Gottes gelangen können. Diese Theologen müssen also auch mit Luther, Calvin und Jansenius annehmen, daß der Mensch durch Adams Sünde nicht zwar seine geistigen Fähigkeiten selbst, wohl aber die Möglichkeit, sie gut zu gebrauchen, gänzlich verloren habe, daß also jener Gebrauch der Vernunft und Freiheit, den uns die innere Erfahrung bezeugt, erst durch die Einwirkung der Gnade möglich

werde. Da sie nun aber hiemit eine Thatsache behaupten, so ist es an ihnen, dieselbe zu beweisen; denn Thatsachen können nicht vorausgesetzt werden; und zwar müßten sie diese Thatsache aus der Offenbarung beweisen. Denn was wir durch Vernunft und Erfahrung hievon wissen, berechtigt uns im Gegentheil, ihre Behauptung so lange sie nicht anders woher erwiesen ist, als willkührlich zu verwerfen. Demzufolge könnte es genügen, hier nur die Gründe unserer Gegner zu prüfen, und ihre Unhaltbarkeit zu zeigen: doch wir ziehen es vor, dieser Prüfung eine Beweisführung der entgegengesetzten Lehre vorauszuschicken.

138. Zuerst also scheint es keinem Zweifel unterworfen, daß die Ansicht, welche wir bekämpfen, mit den Beschlüssen des tridentinischen Kirchenrathes streitet. Derselbe beginnt seine Lehre von der Rechtfertigung mit der Erklärung: „Nachdem alle Menschen durch Adams Vergehen die Unschuld verloren hatten; .... waren sie so sehr Knechte der Sünde und unter der Gewalt des Teufels und des Todes, daß nicht nur die Heiden nicht auf dem Wege der Natur, sondern auch die Juden nicht einmal durch den Buchstaben des mosaischen Gesetzes davon befreit werden oder sich erheben konnten: w e n n g l e i c h i n i h n e n d e r f r e i e W i l l e k e i n e s w e g e s z e r s t ö r t, w o h l a b e r a n K r a f t g e s c h w ä c h t u n d g e b e u g t w a r“ [1]). Nun heißt es aber sogleich weiter: „Darum habe Gott in seiner Barmherzigkeit den verheißenen Erlöser, seinen Sohn, gesandt, damit durch ihn Juden und Heiden erlöst und zu Kindern Gottes wieder angenommen würden.“ Die hier vorgetragene Lehre ist in wenigen Worten diese: Obgleich in dem Menschen nach dem Falle Adams

---

1) Primum declarat sancta Synodus ad justificationis doctrinam probe et sincere intelligendam, oportere, ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod cum homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent; facti immundi et, ut ait Apostolus, natura filii irae, quemadmodum in decreto de peccato originali exposuit, usque adeo servi erant peccati et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per viam naturae, sed ne Judaei quidem per ipsam etiam litteram Moysis inde liberari aut surgere possent; tametsi in eis liberum arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum.

Sess. VI. Cap. 1.

der freie Wille nicht zerstört, sondern nur geschwächt ist; so kann er dennoch weder durch Werke der Natur, noch durch Werke des jüdischen Gesetzes, sondern nur durch die Gnade Jesu Christi gerechtfertigt werden. Es ist also nicht der zwar gefallene, aber auch schon wieder von der Gnade des Erlösers unterstützte, sondern der gefallene, noch unter der Macht der Sünde und Hölle seufzende Mensch, von dem die h. Synode erklärt, daß in ihm die Freiheit nicht zu Grunde gegangen, sondern nur geschwächt sei. Oder kann man läugnen, daß in diesem ersten Hauptstück der Mensch betrachtet wird, wie er nach dem Falle, abgesehen von der Gnade des Erlösers beschaffen ist? Es wird also durch die Erklärung der Kirche nicht nur die lutherische Lehre, daß auch der erlöste Mensch den freien Willen durch die Gnade nicht wieder erhalte, sondern auch die Ansicht, die wir bekämpfen, daß der gefallene Mensch ohne die Gnade aller sittlichen Freiheit beraubt sei, ausgeschlossen.

Das tridentinische Concil hat in der Lehre von der Gnade und Rechtfertigung mehrere Entscheidungen der oft erwähnten arausicanischen Synode fast wörtlich erneuert. Auch in der angeführten Erklärung über die nicht zerstörte, sondern nur geschwächte Freiheit wird stillschweigend auf einen Canon dieser Synode verwiesen. Derselbe lautet also: „Wenn Jemand behauptet, zur Gnade der Taufe könnten einige (nur) durch die Barmherzigkeit, andere (auch) durch den freien Willen gelangen, von dem wir wissen, daß er in allen Menschen, welche vom sündigen Adam abstammen, verschlimmert ist; so wird er vom rechten Glauben fern befunden. Denn er meint, nicht aller Menschen freier Wille sei durch die Sünde des ersten Menschen verschlimmert, oder derselbe sei zwar verletzt, doch so, daß einige immer noch ohne die Offenbarung Gottes das Geheimniß des ewigen Heiles durch sich selbst erreichen könnten. Wie sehr dies mit der wahren Lehre streite, erklärt der Herr selber, bezeugend, nicht etwa, daß einige, sondern daß niemand zu ihm kommen könne, es sei denn, daß der Vater ihn ziehe: wie er auch zu Petrus sagte: Selig bist du Simon, Jonas Sohn, weil es dir nicht Fleisch und Blut, sondern mein Vater, der im Himmel ist, geoffenbart hat. Und der Apostel: Niemand kann Jesum Christum den Herrn

nennen, es sei denn im h. Geiste"[1]). — Das Concil von Trient macht uns also aufmerksam, daß die Kirche, als sie die Nothwendigkeit der Gnade gegen die Pelagianer erklärte, wohl entschieden habe, daß der freie Wille ohne die Gnade geschwächt, verletzt, verderbt, aber nicht, daß er zerstört oder vertilgt sei[2]).

139. Aus dem Canon der Synode von Orange geht nun aber auch hervor — was übrigens niemand, der in den ältern Schriftstellern belesen ist, fremd sein kann, — daß durch das Wort liberum arbitrium nicht der bloße freie Wille, sondern die ganze natürliche Anlage zur Sittlichkeit, d. h. außer dem Willen auch die Erkenntnißkraft bezeichnet wird. Denn die Synode leitet ja aus der Verletzung, welche dieses liberum arbitrium erlitten habe, die Unmöglichkeit her, ohne göttliche Offenbarung zum Geheimnisse des ewigen Heiles zu gelangen. Daher liest man denn auch bei den h. Vätern, wenn sie eben diese Lehre behandeln, oftmals nicht liberum arbitrium, sondern natura. Wir verweisen nur auf eine Stelle des h. Prosper, welche wir sogleich ausführlich mittheilen

---

1) Si quis alios misericordia, alios vero per liberum arbitrium, quod in omnibus, qui de praevaricatione primi hominis nati sunt, constat esse vitiatum, ad gratiam baptismi posse venire contendit, a recta fide probatur alienus. Is enim non omnium liberum arbitrium per peccatum primi hominis asserit infirmatum, aut certe ita laesum putat, ut tamen quidam valeant sine revelatione Dei mysterium salutis aeternae per semetipsos conquirere. Quod quam sit contrarium, ipse Dominus probat, qui non aliquos, sed neminem ad se posse venire testatnr, nisi quem Pater traxerit. Sicut et Petro dixit: Beatus es Simon Barjona, quia non caro et sanguis revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est; et Apostolus: Nemo potest dicere Dominum Jesum Christum, nisi in Spiritu Sancto. Can. 8.

2) Auch die Ausdrücke attenuatum et inclinatum sind der Synode von Orange entlehnt. Denn nach Aufstellung der Canones fährt dieselbe also fort:

Ac sic secundum supra scriptas ss. Scripturarum sententias vel antiquorum Patrum definitiones hoc Deo propitiante et praedicare debemus et credere, quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum, sicut oportuit, aut credere in Deum aut operari propter Deum, quod bonum est, possit, nisi gratia ei et misericordia divina praevenerit.

Denzinger. Enchir. XXII. p. 56.

werden. Denn in derselben ist zugleich eben jene Erklärung, welche, wie wir sagten, der arausicanische Canon in dem tridentinischen Kirchenrath bekam, enthalten, und die Lehre, die wir als die einzig katholische vertheidigen, deutlich ausgesprochen.

Wenn aber auch durch den Ausdruck liberum arbitrium die Freiheit des Willens allein bezeichnet würde; so ließe sich doch aus der Natur der Sache nachweisen, daß die Kirche von der Erkenntniß dasselbe annehme, was sie von der Willenskraft ausdrücklich behauptet. Denn es kann zwar ein Geist den Unterschied des Guten und Bösen, und alle Beweggründe, das Gute zu lieben und das Böse zu hassen, erkennen, und trotzdem ohne Freiheit sein, das Gute vor dem Bösen zu wählen; was in den Verworfenen, die ohne Zweifel eine Erkenntniß der sittlichen Ordnung haben, offenbar ist: aber es kann nicht umgekehrt der Wille frei sein, wenn das Licht der Vernunft erloschen ist. Soll ein Geist wählen können, so muß er die verschiedenen Gegenstände, und zwar dieser ihrer Verschiedenheit nach, erkennen; und soll er das sittlich Gute vor dem sittlich Bösen wählen können, so muß er es als solches, und folglich auch den formalen Grund des Gesetzes, Gott, das höchste Gut, erkennen. Wenn also die Kirche lehrt, daß die sittliche Freiheit im Menschen durch die Sünde Adams nicht zerstört, sondern nur geschwächt ist; so schließen wir folgerecht, daß ihm auch einige Fähigkeit, die sittliche Ordnung und Gott, als den Grund derselben zu erkennen, geblieben sein muß. Was nun aber auf solche Weise in den Beschlüssen dieser älteren Concilien schon enthalten war, das hat, wie wir gleich sehen werden, die Kirche in den gegen die Jansenisten erlassenen Entscheidungen überdies noch ausdrücklich erklärt.

140. Um nun aber unsern Satz nicht bloß auf dieses Ansehen der Kirche zu stützen, sonden auch in den Quellen der Offenbarung nachzuweisen, so kehren wir zu jener Stelle des Römerbriefes, deren wir oben erwähnten, zurück. Denn wenn wir auch zugeben, daß man in derselben den Beweis, welchen wir suchen, nicht findet; so haben doch die hh. Väter bei Erklärung derselben deutlich ausgesprochen, was die mündliche Ueberlieferung über diesen Gegenstand lehrt. Der Apostel trägt im ersten Theile seines Sendschreibens eben jene Lehre vor, die uns das tridentinische Concil in

wenigen Sätzen vorlegte: Weder die Heiden konnten durch die Gaben der Natur, noch die Juden durch das Gesetz, sondern alle nur durch die Gnade Jesu Christi gerechtfertigt werden. Nachdem er nun im ersten Hauptstücke von den Heiden gezeigt hatte, wie sehr sie des Erlösers bedurften; redet er im zweiten von den Juden, und beweist, daß auch sie ohne den Erlöser keine Hoffnung des Heiles haben. Der Vorzug, auf den sie sich beriefen, bestand darin, daß sie von Gott durch Moses das geschriebene Gesetz empfangen hatten. Nun sagt der Apostel, die Heiden gehen (wofern sie der Gnade des Erlösers nicht theilhaftig werden) nicht deßhalb zu Grunde, weil sie ohne dies geschriebene Gesetz sind, sondern weil sie jenes Licht, das auch sie haben, nicht benutzen. Ebenso werden die Juden, weil sie wider das ihnen gegebene Gesetz gesündigt haben, (wofern sie nicht durch die Barmherzigkeit Gottes erlöst werden), durch das Gesetz gerichtet. Nun folgen die Worte, um die es sich in unserer Streitfrage handelt: „Denn, wenn die Heiden, welche das Gesetz nicht haben, aus natürlichem Antriebe das thuen, was zum Gesetze gehört; so sind sie, die so ein Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz, und zeigen, daß das Werk des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben sei, indem ihr Gewissen ihnen Zeugniß giebt, und die Gedanken sich unter einander anklagen oder lossprechen" [1]). Man kann nun annehmen, der Apostel beabsichtige hier nur durch das allen Menschen in's Herz geschriebene Gesetz zu beweisen, daß weder die Juden sich jenes Vorzugs, das geschriebene Gesetz empfangen zu haben, so sehr rühmen dürften, weil nämlich auch den Heiden der Inhalt des Gesetzes nicht unbekannt war, — noch auch die Heiden sich beklagen und Gott einer Ungerechtigkeit zeihen könnten, wenn er sie, die das geoffenbarte Gesetz der Juden nicht kannten, dennoch mit Strenge richte. Aber der Apostel hatte vorher (v. 13) auch gesagt, um vor Gott gerecht zu sein, komme es nicht darauf an, das Gesetz zu hören, sondern zu befolgen, und im Anfange des Hauptstückes, Gott

1) Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex: qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus. Rom. 2, 14. 15.

belohne den, der Gutes wirke, sei er Jude oder Heide. Er erwähnte aber daselbst des Lohnes, den sie empfangen, mit Ausdrücken, die nur von dem übernatürlichen Lohne der Gerechten verstanden werden können. Somit dürfte man auch annehmen, der Apostel rede an dieser Stelle von den bekehrten Heiden, und beweise den Juden daraus, daß diese nicht das mosaische, sondern das in's Herz geschriebene Gesetz beobachteten, wie wenig sie Ursache hätten, sich ihres Gesetzes zu rühmen. Es ist aber klar, daß die Worte des Apostels, so erklärt, das nicht enthalten, was wir darzuthun haben. Immer zwar beweisen sie, was wir oben daraus herleiteten, daß es nämlich außer dem geoffenbarten ein natürliches, durch das Licht der Vernunft erkennbares Gesetz gebe; aber wenn der Apostel von Heiden, die durch die Beobachtung dieses Gesetzes die ewige Herrlichkeit verdienen, redet; so wird die innere Gnade nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern eben nach der Grundlehre dieses ganzen Sendschreibens vorausgesetzt. Es läßt sich gegen diese Auslegung zwar manches einwenden, und der Zusammenhang der ganzen Stelle berechtigt uns mit den meisten Vätern und andern kirchlichen Schriftstellern vielmehr anzunehmen, daß der Apostel nicht von den zum Christenthum bekehrten, sondern von den noch ungläubigen Heiden rede.[1]) Aber selbst wenn diese Erklärung nicht bloß die richtigere und allgemeinere, sondern auch die einzig zuläßige wäre; würden die Worte des Apostels doch immer nur beweisen, daß Ungläubige gute Werke verrichten können, aber nicht auch, daß sie es aus natürlicher Kraft können. Der Apostel will dieser Erklärung zufolge zeigen, daß sowohl die Heiden, die ohne das geschriebene Gesetz, als die Juden, die trotz demselben sündigen, Gottes Gericht anheimfallen. Indem er nun von den Heiden beginnt, und ihre Schuldbarkeit durch das ihnen in's Herz geschriebene Gesetz beweist; sagt er allerdings, daß die Heiden manches, was dem Gesetz gemäß ist, vollbringend, den Beweis liefern, daß sie dasselbe kennen; aber er sagt, auch in der Voraussetzung, daß er von den noch ungläubigen Heiden rede, damit noch nicht, daß sie dies ohne die innere Gnade des Erlösers vermögen. Weil er an dieser ganzen Stelle das innere Gesetz dem äußeren entgegensetzt, so kann man auch selbst den Ausdruck

1) Man sehe hierüber Suarez. De gratia *l.* I. c. 8.

„aus natürlichem Antrieb" (naturaliter, φυσει) erklären: sie thun, was das (geschriebene) Gesetz vorschreibt, kraft oder nach Anleitung des natürlichen. Wenn man daher auch mit mehreren hh. Vätern [1]) das naturaliter auslegt: „von der natürlichen Vernunft geleitet," „durch Vernunftgründe, die aus der Natur genommen sind" u. s. w.; so folgt daraus immer nur, daß das Sittengesetz durch Vernunft und Gewissen ohne Offenbarung erkannt werden kann, aber nicht, daß die Vernunft auch ohne die innere Gnade zu dieser Erkenntniß gelangen und durch sie den Willen bewegen und frei machen könne. —

141. Nichtsdestoweniger haben die hh. Väter gerade bei Erklärung dieses Textes die Lehre, in welcher die Jansenisten Pelagianismus, und einige Theologen unserer Tage Ratioanlismus finden wollen, ohne alles Bedenken vorgetragen. Wir beginnen mit dem h. Augustin. Die Pelagianer wollten aus jener Stelle des Römerbriefes beweisen, daß der Mensch aus der bloßen Kraft der Natur das Gesetz beobachten und die ewige Seligkeit verdienen könne. Der h. Augustin also erwiederte, man könne die Worte des Apostels auf die oben erklärte Weise von den schon zum Christenthum bekehrten Heiden verstehen; aber nicht nur billigt er bei anderer Gelegenheit [2]) auch jene Auslegung, nach welcher sie von den Ungläubigen verstanden wird; sondern auch in derselben Abhandlung, in welcher er die erstere Erklärung vorzieht, sagt er bald nachher: es sei jedoch das Ebenbild Gottes in der menschlichen Seele durch die unlautere Begierlichkeit nicht so gestört, daß gar keine Züge desselben übrig geblieben. Mit Recht könne man also sagen, daß der Mensch auch bei aller Unfrömmigkeit seines Lebens dennoch in einigen Stücken das Gesetz beobachte und weise handle. Jene Aussprüche der Schrift, daß die Heiden, die das Gesetz Gottes nicht haben, dennoch, was das Gesetz vorschreibe, aus Antrieb der Natur verrichten, daß solche Menschen sich selbst das Gesetz sind, daß sie den Inhalt des Gesetzes in ihrem Herzen geschrieben haben, könne man also auch so verstehen, daß in der Seele des Menschen

---

1) Orig. S. Chrys. Theoph. Oecum. S. Thom. in hunc locum. — S. Hieron. ep. 151 ad Algas. q. 8. —

2) Adv. Julian. l. 4. c. 3. — Ps. 118.

nicht ganz ausgelöscht sei, was Gott ihr bei der Erschaffung eingeprägt hatte. Der Unterschied zwischen dem alten und neuen Bunde höre deßhalb nicht auf: weil das Gesetz Gottes, das im alten Bunde auf den Tafeln geschrieben worden, im neuen in das Herz der Gläubigen geschrieben werde. Denn es werde in dasselbe durch die Erneuerung (durch die Gnade des neuen Bundes) geschrieben, was durch die Veralterung (durch die alte Sünde) nicht ganz verwischt geworden[1]). — Wir können also dem h. Augustin zufolge, die Lehre, von der wir handeln, daß nämlich die sittliche Anlage im Menschen durch die Sünde nur geschwächt, nicht zerstört worden, aus jenen Worten des Apostels allein zwar nicht beweisen; denn diese lassen nach Augustin auch eine andere Erklärung zu: aber wir müssen sie dennoch demselben Kirchenlehrer zufolge als katholische Wahrheit festhalten; denn hätte er sie nicht als solche angesehen, so hätte er sie nicht mit so großer Bestimmtheit und Zuversicht aussprechen, noch auch sagen können, daß jene Stelle der h. Schrift auch durch sie richtig erklärt werde. Daß er aber nun diese Lehre gerade so verstand, wie sie oben von uns vorgelegt wurde, geht aus dem gleich Folgenden hervor. Er sagt ausdrücklich, daß die uns noch gebliebene Anlage zur Sittlichkeit in der vernünftigen Natur unserer Seele wurzele, vermöge welcher jedweder Mensch ohne Ausnahme das Sittengesetz zum Theile noch erkennen und beobachten könne. Aber diese Kraft der Natur genüge nicht zu jener Frömmigkeit, die zum seligen und ewigen Leben führe. Die einzelnen guten Werke, die ein Un-

---

1) Verumtamen non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, unde merito dici possit, etiam in ipsa impietate vitae suae facere aliqua legis vel sapere. Si hoc est, quod dictum est, quia gentes, quae legem non habent, h. e. legem Dei, naturaliter, quae legis sunt, faciunt, et quia hujusmodi homines ipsi sibi sunt lex, et scriptum opus legis habent in cordibus suis, id est, non omnimodo deletum est, quod ibi per imaginem Dei, cum crearentur, impressum est: etiam sic illa differentia non perturbabitur, qua distat a vetere Testamento novum, eo quod per novum scribitur lex Dei in cordibus fidelium, quae per vetus in tabulis scripta est: hoc enim scribitur illic per renovationem, quod non omnimodo deletum est per vetustatem. — De sp. et litt. c. 28.

gerechter verrichte, könnten nur dazu frommen, daß er minder gestraft werde[1]). —

142. Eine solche Unterscheidung zwischen der christlichen Tugend und der natürlichen Sittlichkeit kehrt wie bei Augustin, so bei den andern hh. Vätern öfters wieder. Der h. Prosper entgegnet dem Cassian, welcher seine semipelagianische Lehre aus der oft erwähnten Stelle des Römerbriefes beweisen wollte, ungefähr dasselbe, was wir so eben den h. Augustin vortragen hörten. „Man könne die Worte des Apostels von den bekehrten Heiden, die zwar ohne das Gesetz der Juden, aber nicht ohne die Gnade Jesu Christi ein gerechtes Leben führten, verstehen. Wenn aber der Apostel vielmehr von jenen rede, welche auch ohne die Gnade Christi das gesellige Leben auf eine dem Gesetze entsprechende Weise geordnet hätten; so zweifle ja niemand daran, daß diese Weisheit dem Menschengeschlechte zum Nutzen des zeitlichen Lebens aus den Gaben der von Gott erschaffenen Natur geblieben sei. Denn wenn auch dazu des vernünftigen Geistes Anlage nicht hinreichte, so würde ja die Natur nicht verschlimmert, sondern zerstört sein[2]). Diese Weisheit habe jedoch den Heiden zum

---

1) Nam sicut ipsa imago Deo renovatur in mente credentium per Testamentum novum, quam non penitus impietas aboleverat: nam remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest: ita etiam ibi lex Dei non ex omni parte deleta per injustitiam, profecto scribitur renovata per gratiam . . . . . Nam est ipsi homines erant et vis illa naturae inerat eis, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit, sed pietas, quae in aliam vitam transfert beatam et aeternam legem habet immaculatam, convertentem animas, ut ex illo lumine renoventur etc. De sp. et litt. c. 28.

2) Si vero . . . . de illis ista dicuntur, qui alieni a gratia christiana quaedam ad similitudinem legalium mandatorum proprio judicio sanciebant, intelligentes mores civitatum concordiamque populorum non posse aliter contineri, nisi et recte factis praemia et peccatis poenae decernerentur, sicut dictum est ab ipsa Sapientia Dei: Ego ex ore Altissimi prodivi, et in omni gente primatum habui . . . . quis ambigat, hanc sapientiam humano generi ad temporalis vitae utilitatem ex naturae a Deo conditae superesse reliquiis? Si enim nec ad ista terrena ordinanda rationalis animi vigeret ingenium, non vitiata esset, sed extincta natura.

Contra Coll. c. 10. (alias 22.)

ewigen Leben nicht gefrommt, weil sie das Gute, was sie von ihr erleuchtet, übten, nicht auf Gott bezogen." — Ganz im selben Sinne sagt er nicht lange nachher: „Auch nach dem Sündenfalle bleibt von der menschlichen Natur, deren Schöpfer Gott ist, die Substanz, es bleibt die Form, es bleibt das Leben und der Sinn und die Vernunft nebst den übrigen Gütern des Leibes und der Seele, welche auch den Bösen und Lasterhaften nicht abgehen: jedoch vermöge dieser Gaben, welche sein sterbliches Leben ehrbar machen, gelangt er noch nicht zur Erkenntniß des wahren Guten;"[1]) jenes nämlich, das zum ewigen Leben führt. Dieses Guten erster Anfang oder Samen, so fährt dann der Heilige fort, kann nur vom h. Geiste in uns neu erschaffen werden: denn es ist durch die Sünde gänzlich zerstört.[2])

Noch stärker als der h. Augustin und der h. Prosper dringt Fulgentius darauf, daß man die Stelle des Apostels von den bekehrten und nicht von den ungläubigen Heiden verstehe. Aber weßhalb? Etwa, weil er läugnet, daß diese durch die bloßen Kräfte der Natur das Sittengesetz zum Theil beobachten können? Keineswegs: sondern weil folgen würde, daß der Mensch durch solche gute Werke ohne die Gnade des Glaubens könne gerechtfertigt werden. Es scheint ihm nämlich aus dem Zusammenhang klar, daß der Apostel von einer Beobachtung des Gesetzes rede, durch die der Mensch vor Gott gerecht sei; „nun lehre aber der Apostel in

1) Naturae humanae, cujus creator est Deus, etiam post praevaricationem manet substantia, manet forma, manet vita et sensus et ratio ceteraque corporis et animi bona, quae etiam malis vitiosisque non desunt. Sed non in his veri boni perceptionem habet, quae mortalem vitam honestare possunt, (aeternam conferre non possunt.)

Ibid. c. 12. (al. 26.)

2) Siehe besonders das ganze folgende Hauptstück, in dem wir jedoch wiederum lesen: Ergo omnia, quae ad vitam et pietatem pertinent, non per naturam, quae vitiata est, sed per gratiam, qua natura reparatur, accepimus. Nec ideo aestimare debemus in naturalibus thesauris principia esse virtutum (jener Tugenden nämlich, von denen Cassian dies behauptet hatte,) quia multa laudabilia reperiuntur etiam in ingeniis impiorum, quae ex natura quidem prodeunt, sed quoniam ab eo, qui naturam condidit, recesserunt (also aus ihrer freien Schuld), virtutes esse non possunt.

diesem ganzen Sendschreiben, wie auch oft anderwärts, daß keiner ohne den Glauben an Christus gerechtfertigt werde. Darum also dürfe man die Stelle nicht von jenen Heiden verstehen, welche, ohne die Gabe des Glaubens empfangen zu haben, was zur Ehrbarkeit des Lebens und zur geselligen Verbindung des Menschen gehört, in Folge des ihnen inwohnenden natürlichen Lichtes beobachten"[1]). — Gerade also indem er läugnet, daß der Apostel an jener Stelle von der natürlichen Sittlichkeit rede, lehrt auch dieser h. Vater, daß es eine solche gebe. Und in voller Uebereinstimmung mit dem Obigen sagt er bald nachher von neuem, wie es eine Kenntniß Gottes gebe, die nicht zum Heile führe, so gebe es auch eine Sittlichkeit, die nicht rechtfertige, weil sie nämlich nicht aus dem Glauben und der Liebe hervorgehe[2]).

143. Wie der h. Prosper oben das christlich Gute das wahre Gute nannte, so nennen auch oft die hh. Väter die christliche Frömmigkeit oder Gerechtigkeit die wahre Frömmigkeit und die wahre Gerechtigkeit; wie wenn der h. Augustin sagt: „Wer die Gnade Gottes, durch welche die Liebe Gottes vom h. Geist, der uns gegeben ist, in unsere Herzen ausgegossen wird, der Wahrheit gemäß bekennen will; der bekenne sie so, daß er für gewiß halte, ohne sie könne durchaus nichts Gutes, das zur Frömmigkeit und

---

1) Quem quidem Apostoli locum hi, qui gratiae contradicunt, gentibus incredulis adsignare contendunt, ex hoc videlicet, quod etiam illi, qui fidei gratiam non recipiunt, illa, quae ad honestatem morum et humanae societatis vinculum pertinent, naturali quadam lege sic servant, ut etiam illos, qui ea violare contendunt, judiciorum aequitate ac severitate coërceant. Ubi minus attendunt, Apostolico suam sententiam prorsus enervari sermone, quem superius praemisit dicens: Non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur. Justificari autem sine fide neminem posse, idem Beatus Apostolus ostendit.... De Incarn. et grat. c. 25.

2) Quod si quibusdam cognoscentibus Deum nec tamen sicut Deum glorificantibus, cognitio illa nihil profuit ad salutem, quomodo hi poterunt justi esse apud Deum, qui sic in suis moribus atque operibus bonitatis aliquid servant, ut hoc ab finem christianae fidei caritatisque non referant? quibus aliqua quidem bona, quae ad societatis humanae pertinent aequitatem, inesse possunt; sed quia non fide et charitate fiunt, prodesse non possunt. Ibid. c. 26.

wahren Gerechtigkeit gehört, verrichtet werden" [1]). Es wollen aber diese heiligen Männer damit nicht sagen, daß eine rein natürliche Sittlichkeit in sich betrachtet ohne Werth sei, sondern nur, daß sie nicht jene sei, von welcher die h. Schrift rede, und nach welcher wir trachten müssen, um nicht des ewigen Lebens verlustig zu werden. Obgleich man allerdings auch behaupten kann, daß nur das christlich Gute im vollen Sinne gut sei. Denn eigentlich kann man nur das für den Menschen schlechthin gut nennen, was ihm zur Erreichung seines letzten Zieles und Endes dient. Nachdem uns aber Gott zu dem übernatürlichen Ziele berufen hat, giebt es für uns kein anderes mehr. Es hat also auch die natürliche Sittlichkeit, ebenso wie das natürliche Wissen und alle Güter dieses Lebens, nur insofern für den Menschen wahren Werth, als sie von christlicher Frömmigkeit begleitet und vom Geiste des Glaubens durchdrungen wird. Denn so nur erhält sie auf unser letztes Ziel, das ewige Leben, Beziehung. Wenn nun die Pelagianer, wie die Sozianer und unsere Rationalisten, jene rein natürliche oder, wie man auch zu reden pflegt, bürgerliche Tugend an die Stelle der christlichen Heiligkeit setzten, und so redeten, als handelte es sich nur um sie; so konnten die hh. Väter dieselbe auch eine falsche Tugend und Gerechtigkeit nennen, ohne deßhalb zu läugnen, daß sie in sich betrachtet, etwas Gutes und Werthvolles sei: ebenso wie wir die Güter dieses Lebens falsche Güter nennen, sobald sich der Mensch verleiten läßt, nichts Höheres als sie zu suchen. Daß nun aber die Väter wirklich in diesem Sinne redeten, kann man sowohl aus dem schon angeführten Zeugniß, als auch besonders aus folgender Stelle des Diakons Peter, der ebenfalls im Streite wider die Pelagianer große Dienste leistete, entnehmen. Er schreibt: „Damit also die falsche Freiheit" (Freiheit nennt er, wie so oft der h. Augustin, die Freiheit von der Sünde, d. i. die sittliche Kraft, gut zu leben), „damit also die falsche Freiheit wahre Freiheit werde, das heißt,

---

2) Gratiam Dei, qua charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, ita confiteatur, qui vult veraciter confiteri, ut omnino nihil boni sine illa, quod ad pietatem pertinet veramque justitiam, fieri posse non dubitet.

De gratia Christi c. 26.

damit die menschliche Freiheit christliche Freiheit werde, bedurfte eben diese Freiheit des Befreiers, auf daß sie vermöge seiner Gnade von menschlichen Beschäftigungen abgewendet, denken und begehren könnte, was zum ewigen Leben führt. Ohne die Gnade kann sie zwar das Menschliche denken und begehren, aber das Göttliche kann sie (ohne dieselbe) nicht denken noch wollen oder begehren"[1]).

144. Es ist also offenbar, daß diese hh. Väter die Nothwendigkeit der Gnade nur in Bezug auf jene Werke behaupten, welche mit dem ewigen Heile mittelbar oder unmittelbar verbunden sind; und indem sie gegen die Semipelagianer darauf dringen, daß der Mensch durch den Sündenfall alle Fähigkeit zu diesen guten Werken verloren hat, zugleich eingestehen, daß jedoch die Anlage zur Sittlichkeit, die in der Natur des Menschen gegründet ist, keinesweges zerstört sei. Mögen sie also auch anderswo in noch so starken Ausdrücken von dem Unvermögen und dem Verderbniß der Natur, so lange sie nicht von der Gnade unterstützt ist, reden; man kann daraus nach solcher von ihnen selbst gegebenen Erklärung nichts gegen die Ansicht, die wir vertheidigen, folgern. Denn sie reden gegen die Pelagianer und Semipelagianer, welche den Anfang des **Heils**, also eine Fähigkeit zur **christlichen Tugend** und **Heiligkeit** der Natur zuschrieben.

Weil wir aber die Lehre von der dem Menschen gebliebenen Anlage zur natürlichen Sittlichkeit gerade in diesen heil. Vätern, auf welche unsere Gegner sich am meisten berufen, nachweisen konnten: so ist es nun wohl überflüssig, daß wir noch die Zeugnisse der übrigen hinzufügen; besonders, da die angeführten davon wie von einer allgemein bekannten Sache, an der niemand zweifle, reden, und die Uebereinstimmung der Väter in dieser Lehre auch aus jenen

---

1) Ut ergo falsa libertas fieret vera libertas, id est ut humana libertas fieret christiana libertas, eadem libertas liberatore indiguit, quod posset per ejus gratiam ab occupationibus humanis aversa, ea cogitare et desiderare, quae pertinent ad vitam aeternam. Sine igitur gratia potest quidem cogitare et desiderare humana, non autem potest cogitare aut velle seu desiderare divina.

Epist. ad Episcopos exules in Sardinia. c. 6.

Stellen erkannt wird, die wir oben, als von der Erkenntniß des Sittengesetzes die Rede war, angeführt haben. Denn wenn gleich in den meisten mit ausdrücklichen Worten nicht die innere Gnade, sondern nur die äußere Belehrung ausgeschlossen wird; so ist es dennoch unverkennbar, daß uns in ihnen die Natur des Menschen als immer noch mit einigen sittlichen Fähigkeiten ausgerüstet dargestellt wird. Dazu kommt, daß eben dies auch später, wenn wir vom ursprünglichen Zustand des Menschen handeln werden, von neuem durch die Ueberlieferung der Väter wird bestätigt werden. Denn wir werden sehen, daß es dieser zufolge im Menschen ein doppeltes Ebenbild Gottes giebt, das natürliche und das übernatürliche, daß aber nur das letztere, nicht auch das erstere durch die Sünde verloren gieng.

145. Man könnte jedoch gegen die hier angeführten Beweisstellen einwenden, daß in denselben der Werth und Nutzen der Sittlichkeit, welche wir die natürliche nennen, auf das gegenwärtige Leben beschränkt wird. Nun ist es aber gewiß des Menschen natürliche Bestimmung, wenigstens der Seele nach unsterblich zu sein. Da also die natürliche Sittlichkeit seiner natürlichen Bestimmung entsprechen muß, so kann das nicht wahre Sittlichkeit sein, was nur für die kurze Dauer dieses Lebens Werth hat. Ueberdies fügen jene hh. Väter fast jedesmal hinzu, im Lichte des christlichen Glaubens sei jene Sittlichkeit der Heiden vielmehr Eitelkeit und Sünde als Tugend und Gerechtigkeit.

Um mit der Antwort auf dies Letztere zu beginnen, so muß hier wohl bemerkt werden, daß die hh. Väter von dem reden, was durch die Freiheit der Menschen gewöhnlich der Fall ist, und nicht von dem, was in Folge seiner natürlichen Beschaffenheit nicht anders geschehen kann. Auch an der hier angeführten Stelle sagt der h. Augustin, daß dem Unfrommen die einzelnen guten Handlungen, die sich im Leben auch des Schlechtesten zu finden pflegen, eben so wenig zum ewigen Heile frommen, als die läßlichen Sünden, ohne welche wir auf Erden nicht leben, den Gerechten vom ewigen Heile ausschließen[1]). Er nimmt also an, daß es in dem Leben jener Un=

---

1) Sicut enim non impediunt a vita aeterna justum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur: sic ad salutem

frommen einzelne Handlungen gebe, die ebenso wohl gut, als die läßlichen Sünden der Gerechten schlecht sind. Ferner sagt er, daß die Ungerechten dieser Werke wegen zwar nicht zum ewigen Lohne der Gerechten gelangen, aber doch gelinder, als es sonst geschehen würde, bestraft würden [1]). Und was anderwärts derselbe Kirchenvater lehrt [2]), wiederholt hier auch der h. Prosper, daß nämlich Gott die Heiden wegen dieser guten Werke im gegenwärtigen Leben belohne. Es ist also klar, daß diese hh. Väter nicht von allen solchen Werken der Ungläubigen behaupten, sie seien ganz und im eigentlichen Sinne sündhaft, sondern in manchen derselben irgend einen sittlichen Werth anerkennen. Als Grund, weßhalb dieselben nicht zur Gerechtigkeit vor Gott und zum ewigen Heile führten, geben sie alle diesen an, weil die Heiden solche Werke nicht im Lichte des christlichen Glaubens und aus Antrieb der christlichen Liebe auf Gott bezogen [3]). Daß sie aber dieses nicht thaten, war ihre Schuld. Sie konnten es zwar nicht ohne die Gnade; jedoch die Gnade fehlte ihnen nicht [4]). Hätten sie dieselbe getreu benutzt, so würden sie zum Glauben, und durch ihn zur übernatürlichen Gerechtigkeit und zum ewigen Leben gelangt sein. Indem sie aber aus eigener Schuld des ewigen Heiles verlustig geworden, konnte jenes Gute, das sie etwa noch übten, nur für dieses Leben Werth haben. Denn welches immer die natürliche Bestimmung des Menschen sein möge, Gott hat uns, indem er uns zur Anschauung seiner Wesenheit berief, eine übernatürliche gegeben. Wer nun diese aus seiner Schuld verfehlt, für den giebt es keine andere ewige

---

aeternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet pessimi hominis invenitur. De spir. & litt. c. 28.

1) Cont. Julian. l. IV. c. 3. n. 25.

2) In seinem Werke de civ. Dei l. 5. c. 12. 15. verbreitet er sich hierüber ausführlicher, und schreibt namentlich die Macht und Größe Rom's dem Verdienste zu, daß sich die alten Römer durch ihre bürgerlichen Tugenden vor Gott erworben.

3) Siehe hierüber besonders S. Aug. contra duas epist. Pelag. l. 3. c. 5.

4) Daher sagt der h. Augustin: Non tibi deputatur ad culpam, quod invitus ignoras, sed quod negligis quaerere, quod ignoras; neque illud, quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis. De lib. arb. I. 3. c. 18. et iterum De nat. et gratia c. 67.

Glückseligkeit, und was Ehrbares und Löbliches er noch verrichtet, kann nur in diesem Leben Belohnung finden.

146. So haben wir nun unsern Satz sowohl in den Beschlüssen der Concilien als auch in der Ueberlieferung der Väter nachgewiesen. Aber läßt sich derselbe nicht auch aus der Natur der Sache erhärten? Es ist oben bemerkt worden, daß wir uns für einen solchen Beweis nicht auf unsere innere Erfahrung berufen können. Wir wissen freilich durch diese, daß wir zwischen dem Guten und Bösen unterscheiden, und Freiheit des Willens haben; aber wir wissen nicht, ob wir diese Erkenntniß und diese Freiheit auch haben würden, wenn wir aller übernatürlichen Gnade beraubt wären. Doch was uns die Erfahrung nicht bezeugt, das können wir vielleicht aus der Natur unseres Geistes erkennen. Von der Freiheit und dem Endzweck der Schöpfung handelnd, zeigten wir, daß es zur Natur aller vernünftigen Geschöpfe gehört, mit der Anlage zur Sittlichkeit ausgerüstet zu sein: und zwar leiteten wir dies nicht nur als eine Folge daraus her, daß alle Geschöpfe mit jenen Fähigkeiten begabt sein müssen, wodurch sie auf eine ihrer Stellung in der Weltordnung entsprechende Weise thätig sein können; sondern fanden auch in jenen Fähigkeiten, die dem Geiste wesentlich sind, d. h. in der Vernunft und dem Willen alles, was zu jener Anlage erforderlich ist. Die Vernunft ist nur dadurch Vernunft, d. h. höheres Erkenntnißvermögen, daß sie das höchste Wesen erkennen, und der Wille nur dadurch Wille, d. h. höheres Begehrungsvermögen, daß er das höchste Gut zum Gegenstand haben kann. Es muß aber die Vernunft auch den materialen Inhalt des Gesetzes, die einzelnen Vorschriften erkennen können; denn eben das ist ja ihr eigenthümliches Erkennen, die einzelnen Dinge in ihrem Verhältniß zu dem einen Höchsten zu erkennen, und darnach zu beurtheilen. Wir haben ferner gesehen, wie eben dies Erkennen der Vernunft den Willen nothwendig frei macht: so zwar, daß dem Geiste die Fähigkeit, sich durch Wahl selbst zu bestimmen, wesentlich ist. Diese Wahlfreiheit hört, so lange er den Gebrauch der Vernunft hat, niemals auf, und findet sich daher auch in den Seligen und in den Verworfenen: sie ist aber auch Wahlfreiheit zwischen dem Guten und Bösen, so lange der Wille noch fähig ist, das höchste Gut sowohl zu lieben, als zu verachten. Hieraus nun folgt, daß jedem Geiste, der in Bezug auf

sein letztes Ziel und Ende noch nicht entschieden ist, eine Anlage zur Sittlichkeit, d. h. die Fähigkeit sich wider das Böse für das Gute zu bestimmen, inwohnen muß. Denn wie gering man auch von den Fähigkeiten des Menschen in diesem unsern gegenwärtigen Zustande denken möge, so wird man doch nicht behaupten, daß er den Gebrauch der Vernunft ganz verloren habe, oder sein Wille, wie jener der Verdammten zum Nichtwollen des höchsten Gutes unwiderstehlich bestimmt sei. Luther und Bajus, die in ihren Behauptungen frecher, aber darum auch im Irrthum consequenter waren, haben sich freilich nicht gescheut, die Sache so weit zu treiben. Wer ihnen aber wenigstens hierin Unrecht giebt, der muß mit uns annehmen, daß auch der gefallene Mensch noch eine natürliche Anlage zur Sittlichkeit habe. —

IV.

Prüfung der Gegenbeweise.

147. Wie wir schon oben sagten, es ist an unsern Gegnern, was sie behaupten, zu beweisen, und zwar aus der Offenbarung zu beweisen. Denn sie behaupten eine Thatsache, nämlich die gänzliche Verderbtheit des Menschen durch die Erbsünde. Ueber die Erbsünde aber können wir nur aus der Offenbarung Aufschluß erhalten, und müssen ihn im vorliegenden Fall um so mehr dorther fordern, als die Behauptung unserer Gegner mit dem Dafürhalten fast aller Menschen, die je auf Erden gelebt haben, in grellem Widerspruche steht.

Auf doppelte Weise sucht man denn nun auch wirklich diesen Beweis zu führen; erstlich beruft man sich auf eben jene Zeugnisse der h. Schrift und der Ueberlieferung, aus denen wir oben erkannten, daß wir zu jeder Handlung, die für unser ewiges Heil ersprießlich ist, der göttlichen Gnade bedürfen. Unser Herr und Heiland, sagt man, erkläre ausdrücklich, daß wir ohne ihn nichts thun können, und der h. Paulus belehre uns, daß dies eben sowohl von unsern Gedanken, als von den Entschlüssen unseres Willens wahr sei. Die Beschlüsse der Concilien sprächen eben so bestimmt aus,

daß der Mensch aus sich selber nicht das mindeste Gute vollbringen könne.

Aber die Antwort auf diese Gründe liegt nach allem, was wir bereits über die natürliche und übernatürliche Ordnung der Dinge gesagt haben, nahe. Auch die Jansenisten, Bajus, Luther und Calvin geben zu, daß dem Menschen, als Vernunftwesen, eine Anlage zur Sittlichkeit natürlich sei. Wenn man nun ferner mit denselben Irrlehrern annimmt, daß diese in der Natur des Menschen gegründete Sittlichkeit dieselbe sei, welche wir als christliche Gerechtigkeit und Heiligkeit kennen; so beweisen die erwähnten Zeugnisse. Denn, wie wir gesehen haben, sprechen sie auf verschiedene Weise diese eine Wahrheit aus, daß wir nichts von dem, was zur christlichen Gerechtigkeit gehört, aus eigner Kraft vermögen. Aber nun haben wir ausführlich dargethan, daß die Heiligkeit, zu welcher wir durch die Gnade Christi gelangen, über die in der Natur eines vernünftigen Wesen gegründete Sittlichkeit erhaben, und daß demnach die Befähigung zu derselben auch im unschuldigen Menschen und in den Engeln des Himmels keineswegs eine natürliche Anlage war. Diese Glaubenswahrheit festgehalten, finden aber die gegen unsern Satz vorgebrachten Texte ihre genügende Erklärung. Sie reden nämlich nicht von was immer für einer Sittlichkeit, sondern von jener, die zum ewigen Leben führt, d. h. von der christlichen Heiligkeit. Da nun zu jenen Handlungen, welche zur christlichen Heiligkeit gehören, auch die unversehrte Natur nicht das Geringste ohne die Gnade vermögen würde; so kann man aus der Nothwendigkeit der Gnade, von welcher jene Texte reden, nicht schließen, daß in uns durch die Sünde auch jene Anlage, welche dem unschuldigen Menschen natürlich war, zu Grunde gegangen.

148. Daß die angeführten Schriftstellen wirklich von der christlichen Heiligkeit zu verstehen seien, wurde oben aus dem Zusammenhange nachgewiesen. Wenn sich aber auch in jeder einzelnen Stelle hiefür keine besonderen Gründe fänden, so hätten wir alles Recht, dasselbe vorauszusetzen. Der Zweck alles dessen, was Gott für uns in seinem Sohne gethan, ist ja kein anderer, als uns des ewigen Lebens theilhaftig zu machen. Wo also von Tugend und Heiligkeit die Rede ist, da kann man gewiß an keine andere, als an jene denken, die uns des ewigen Lebens würdig macht. Der

h. Augustin erklärt dies von dem Sprachgebrauch der Kirche ausdrücklich. Der Pelagianer Julian hatte aus den Tugenden, welche man auch in Heiden finde, beweisen wollen, daß die Gnade Gottes zur Vollbringung guter Werke nicht durchaus nothwendig sei. Nachdem ihm nun Augustin geantwortet, daß die Tugenden aufhören, wahre Tugenden zu sein, wenn sie aus eitler, irdischer Absicht geübt werden; fügt er hinzu: weil nun aber Julian gestehe, daß die Ungläubigen durch jene ihre Tugenden nicht hätten zum ewigen Heil gelangen können; so möge er wissen, daß man in der katholischen Kirche unter dem Gute des Menschen, dem guten Willen, dem guten Werke, wozu die Gnade Gottes nothwendig sei, jenes verstehe, das allein zum ewigen Leben führe [1]). Aber mehr noch. Wenn die hh. Väter, namentlich Augustin, und die Concilien, die Nothwendigkeit der Gnade genauer bestimmen wollen, pflegen sie fast immer ausdrücklich hinzuzusetzen, daß sie von jenen Handlungen reden, welche „zum ewigen Leben ersprießlich" seien, oder welche „zur heiligen Frömmigkeit, zur wahren Gerechtigkeit gehören," oder endlich auch nur, welche verrichtet werden, „wie es ersprießlich, wie es nöthig ist," (verstehe: um in der Heilsordnung einen Werth zu haben). Durch solche Zusätze haben sie also der Ausdehnung, welche man ihren Beschlüssen geben will, vorgebeugt, und die Lehre, welche wir neueren Irrlehrern gegenüber vertheidigen müssen, wenigstens indirekt anerkannt. Denn wer ausdrücklich erklärt, daß er jenes gänzliche Unvermögen des Menschen nur in Betreff der zum ewigen Leben führenden Gerechtigkeit behauptet; der gestattet wenigstens anzunehmen, daß es eine Sittlichkeit gebe, zu welcher der Mensch nicht alle Befähigung verloren habe. Daß die Concilien aber in jener Zeit sich hierüber nicht entscheidend aussprachen, ist leicht daraus zu erklären, weil man nicht mit den Jansenisten und Lutheranern, sondern mit den Pelagianern zu kämpfen hatte.

---

1) Quoniam saltem concedis opera infidelium, quae tibi eorum videntur bona, non tamen eos ad salutem sempiternam regnumque perducere: scito, nos illud bonum hominum dicere, illam bonam voluntatem, illud bonum opus sine gratia Dei, quae datur per unum mediatorem Dei et hominum, nemini posse conferri, per quod solum potest homo ad aeternum Dei bonum regnumque perduci. Contra Iul. l. 4. c. 3.

149. Aber man bringt gegen uns außer den erwähnten auch jene Aussprüche des göttlichen Wortes vor, in welchen eine völlige Verfinsterung des menschlichen Geistes, und eine gänzliche Verderbtheit seines Herzens gelehrt werden soll. „Finsterniß," spricht der Prophet, „bedecket die Erde und Dunkel die Völker." (Js. 60, 2.) „Die Gedanken der Menschen sind eitel." (Ps. 93, 11.) Alles Dichten des menschlichen Herzens ist immerdar zum Bösen gerichtet." (Gen. 6, 5.) — Aber in solchen Stellen der h. Schrift ist ja erstlich von dem wirklichen Zustande und nicht von dem Vermögen, von dem, was ist, und nicht von dem, was sein könnte und sollte, die Rede. Wer stellt es denn in Abrede, daß die Menschen, wenn sie weder auf die Stimme ihres Gewissens achten, noch von ihrer Vernunft den rechten Gebrauch machen, in eine immer dunklere Nacht des Irrthums und der Unwissenheit sich verlieren? Sagte uns ja der h. Paulus, daß die Heiden, weil sie Gott, den sie erkannten, nicht ehrten, ihren schändlichen Lüsten überlassen wurden, und daß diese Lüste ihr thörichtes Herz verfinsterten; und kann es ja der traurigen Erfahrung nach geschehen, daß der Mensch fast alle Erkenntniß Gottes und der sittlichen Ordnung verliert, obgleich er außer der natürlichen Fähigkeit durch übernatürliche Mittel, die er aber unbenutzt läßt, reichlich unterstützt ist. — Eben deßhalb aber, weil die h. Schrift von dem wirklichen Zustande des Menschengeschlechtes redet, dürfen wir auch jene ihre Ausdrücke nicht im eigentlichen und strengen Sinne nehmen. Der Prophet konnte sagen, daß Finsterniß die Erde, und Dunkel die Völker bedecke, ohne dadurch zu läugnen, daß es unter diesen Völkern einzelne Weise gab, die im Lichte, wenn auch nicht im vollen Lichte wandelten; gleichwie der Psalmist gewiß nicht hat sagen wollen, daß alle Gedanken aller Menschen eitel seien. Oder wollte er durch jenen andern noch stärkeren Ausspruch: „Gott schauet vom Himmel auf die Menschenkinder, daß er sehe, ob jemand verständig sei oder nach Gott frage: Alle sind abgewichen, allgesammt unnütz geworden, Keiner ist, der Gutes thut, auch nicht Einer:" wollte er, frage ich, damit etwa behaupten, es gebe auf der ganzen Erde keinen Menschen, der irgend eine Einsicht habe und irgend etwas Gutes verrichte? Daß aber die Worte Gottes selber: „Alles Dichten des menschlichen Herzens

ist immerdar zum Bösen gerichtet," nicht von allen Menschen ohne Ausnahme zu verstehen seien, geht schon daraus hervor, daß es gleich darauf heißt: „Noe aber fand Gnade vor dem Herrn: .... Noe war ein gerechter und vollkommner Mann in seinem Geschlechte." Die h. Schrift bedient sich wie der übrigen tropischen Redeweisen, so auch der Hyperbel in jenen Fällen, in welchen aus dem Zusammenhange oder der Natur der Sache der eigentliche Sinn von selber einleuchtet. — Was würde sich aber ergeben, wenn man die angeführten Schriftstellen nicht auf diese Weise erklären wollte? Daß alle Menschen ohne Ausnahme in vollster Finsterniß lebten. Und wenn man nun mit unsern Gegnern aus dieser Thatsache auf das Unvermögen der Menschen, die Wahrheit zu erkennen, schlösse; so würde folgen, nicht bloß, daß die natürlichen Fähigkeiten, sondern auch, daß alle äußeren und inneren Gnadenmittel, die vor Christus den Menschen zu Theile wurden, nicht hinreichten, sie irgend wie über die sittliche Ordnung zu erleuchten. —

150. Besser scheinen die Gründe zu sein, welche unsere Gegner aus der mündlichen Ueberlieferung vorbringen. Denn nicht nur scheint der h. Augustin öfters und besonders in dem oben erwähnten Werke gegen Julian zu lehren, daß alle Werke der Ungläubigen Sünden seien, sondern er sagt auch, „der Mensch habe aus dem, was sein ist, nichts als Lüge und Sünde: wenn aber jemand Wahrheit und Gerechtigkeit habe, so habe er sie aus jener Quelle, nach welcher wir in dieser Wüste dürsten müssen"[1]. Und wiederum, „der freie Wille könne mit Hülfe der Gnade gute Werke verrichten; ohne dieselbe aber werde er, trotz aller Kenntniß des Gesetzes, statt in der Gerechtigkeit gegründet, von gottlosem Stolze aufgeblasen"[2]. Endlich setzt er der Behauptung des Pelagius, daß

---

1) Sicut ipse Dominus dixit: Qui loquitur mendacium, de suo loquitur: nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem homo habet veritatis atque iustitiae, ab illo fonte est, ad quem debemus sitire in hac eremo. In Ioan. Tr. 5.

2) Valet liberum arbitrium ad opera bona, si divinitus adiuvetur; desertum vero divino adiutorio, qualibet scientia legis excellat, nullo modo habebit iustitiae soliditatem, sed inflationem impiae superbiae. Ep. 157. (al. 89.) c. 2.

der freie Wille auch ohne die Gnade nicht wenig zur Vermeidung der Sünde vermöge, als katholische Lehre entgegen, „der freie Wille vermöge ohne die Gnade zur Vermeidung der Sünde nichts“ [1]). — Diese Aussprüche des h. Lehrers werden von den Vätern, die nach ihm die pelagianischen Irrthümer bekämpften, namentlich vom h. Prosper und Fulgentius fast wörtlich wiederholt; was aber viel wichtiger ist, jener, der da sagt, der Mensch habe aus sich selber nichts als Lüge und Sünde, wurde von der zweiten Synode zu Orange als Canon aufgenommen [2]).

Nichtsdestowoniger ist auch in allem diesem der gesuchte Beweis nicht enthalten. Wenn der h. Augustin von den Werken der Ungläubigen, die gut zu sein scheinen, behauptet, daß sie Sünden seien; so giebt er wiederholt als Grund an, weil sie nicht aus Liebe zu Gott oder zur Tugend, sondern aus eitler Ehrbegierde oder einem andern unerlaubten Beweggrunde verrichtet wurden. Daraus aber ist schon an sich klar, daß seine Worte ebenso wie jene Schriftstellen, die vom Verderbniß der Menschen reden, zu erklären sind: er redet nicht im strengen Sinne und ausschließlich, sondern von dem, was gewöhnlich der Fall ist. Oder hätte der h. Lehrer annehmen können, kein Heide habe jemals, z. B. einem Nothleidenden ein Almosen gereicht, eine Unschuld vertheidigt, seinen Eltern gehorcht, ohne dabei eine sündhafte Nebenabsicht zu haben? Nun kommt aber dazu, daß Augustin bei anderer Gelegenheit denselben Gegenstand besprechend, sich selbst erklärt. Er bemerkt nämlich dort, daß wir auch im Leben derer, welche den wahren Gott nicht verehrten, einige Handlungen finden, die wir nach der Regel der Gerechtigkeit nicht tadeln, sondern nur loben können, und fügt dann hinzu: „Obgleich, wenn man untersucht, aus welcher Absicht dieselben geschehen, kaum welche gefunden werden, die das der Gerechtigkeit ge-

---

1) Aliquando enim ita paribus momentis potestatem voluntatis aequa lance perpendit (Pelagius), ut quantum ad peccandum, tantum etiam ad non peccandum liberum arbitrium valere definiat: quod si ita est, nullus locus adiutorio gratiae reservatur, sine qua nos dicimus ad non peccandum nihil voluntatis arbitrium valere. Ep. 186. (al. 106.)

2) Conc. Araus. II. can. 22.

bührende Lob verdienen [1]). So erkennt also der h. Augustin in den Ungläubigen sittlich gute Handlungen, wenn auch nur wenige, an. Nicht so ungünstig scheint der h. Thomas die Heidenwelt zu beurtheilen. Nachdem er gesagt: Tugenden, welche dem Menschen keine höhere Sittlichkeit verleihen, als jene, die seinem natürlichen Endzweck entsprechen, könne er sich selbst durch Uebung erwerben; fügt er bei: „Und so erworbene Tugenden gab es in vielen Heiden" [2]). Allein ob sich in den Ungläubigen nur einzelne sittlich gute Handlungen oder auch sittlich gute Eigenschaften, Tugenden, und ob sie sich in vielen oder wenigen fanden; das ist eine geschichtliche Frage. Was wir zu vertheidigen haben, ist, daß es auch im gefallenen Menschen noch ein Vermögen giebt, sittlich gut zu handeln. Das gesteht aber auch derjenige, welcher im Leben der Ungläubigen nur wenige Werke, die als sittlich gute Lob verdienen, annimmt. Und haben wir den h. Augustin nicht schon oben diese wenige tugendhafte Handlungen der Heiden daraus erklären hören, daß dem Menschen auch nach seinem Falle einige sittliche Kraft geblieben, und das Ebenbild Gottes in seiner Seele nicht ganz zerstört sei?

151. Aber, sagt man, der h. Augustin leitet jenen seinen Satz, daß die Werke der Heiden, auch die an sich guten, Sünden sind, aus Gründen her, die keine Ausnahme gestatten. — Diese Gründe, antworten wir, lassen sich auf einen, den auch der Heilige am öftesten wiederholt, auf den Mangel des in Liebe thätigen Glaubens zurückführen. Wer nun aber die betreffenden Stellen [3])

---

1) Etiam impiorum nec Deum verum veraciter pieque colentium quaedam tamen facta vel legimus vel novimus vel audivimus, quae secundum iustitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus: quamquam si discutiatur, quo fine fiant, vix inveniuntur, quae iustitiae debitam laudem defensionemve mereantur. De Sp. et litt. c. 27.

2) Virtutes morales, prout sunt operativae boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri: et sic acquisitae sine charitate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus. Summa p. 1a. 2ae. q. 65. a. 2.

3) De nupt. et concup. l. 1. c. 3. Cont. Julian. l. 4. c. 3. De civitate Dei. l. 19. c. 25. De Trin. l. 13. c. 20.

aufmerksam durchliest, dem wird es nicht entgehen, daß der Heilige zwar als Ursache, weßhalb die Tugenden der Heiden nicht die wahren, zum ewigen Heile ersprießlichen seien, den Mangel des Glaubens an und für sich, als Grund aber, weßhalb jene Tugenden vielmehr Laster und die guten Werke der Heiden Sünden seien, nicht den Abgang des Glaubens selbst, sondern eine Folge desselben angiebt. Der Gedanke Augustins ist: Der Mensch, welcher seine Werke nicht, vom Glauben erleuchtet und gestärkt, für Gott und das ewige Leben verrichtet, wird in ihnen, wo nicht von andern sündhaften Begierden, wenigstens von eitler Selbstliebe geleitet. Dies nun, sagen wir, leidet nach des h. Lehrers eigener Erklärung Ausnahmen. Wo nicht, so würde folgen, nicht bloß, daß alle Werke des noch ungläubigen, sondern auch, daß alle Werke des sich bekehrenden Heiden, und alle Werke des in eine schwere Sünde gefallenen Christen nothwendig Sünden seien. Denn Augustin redet an den angeführten Stellen ganz ausdrücklich von dem durch die Liebe wirkenden Glauben. Was kann aber mehr mit der Lehre dieses Kirchenvaters streiten, als daß die Buße, die Selbstüberwindung, das Gebet des sich bekehrenden Heiden oder des gefallenen Christen Sünden seien?

152. Was nun die übrigen Texte und namentlich den Canon des Concils von Orange betrifft, welche dem Menschen nach seinem Falle alles sittliche Vermögen abzusprechen scheinen; so werden dieselben von den Theologen auf verschiedene Weise erklärt [1]). Einige erwiedern, der Satz: „Aus dem, was sein ist, hat der Mensch nichts als Lüge und Sünde," — heiße so viel als: Nur die schlechte Handlung, und zwar nur insofern sie schlecht ist, kann der Mensch in vollem und ausschließlichem Sinne sein nennen: Gott hat an ihr keinen Antheil. Aber was die guten Handlungen angeht, so muß Gott als der erste und vorzügliche Urheber derselben betrachtet werden: nicht bloß weil er uns die Fähigkeit, das Gute zu wollen, verliehen hat, sondern auch weil er dieselbe in uns anregt, und zum wirklichen Wollen des Guten uns beisteht. Dies ist aber nicht nur von den übernatürlich, sondern auch von den natürlich guten Hand-

1) Suar. de gratia l. 1. c. 21. Ripalda de ente supernaturali. l. 4. disp. 104. s. 2. n. 16.

lungen wahr. Wenn man daher von diesen letzteren sagt, daß der Mensch zu ihnen auch nach dem Sündenfalle noch einige Kräfte in sich selber habe; so sagt man deßhalb von ihnen nicht, wie von der Sünde, daß der Mensch sie in vollem Sinne aus dem, was sein ist, hervorbringe. — Indessen obgleich der Ausspruch des Conciliums in sich betrachtet auf solche Weise ganz ungezwungen erklärt werden kann; so dürfte man doch zweifeln, ob der Zweck, zu dem er aufgestellt wurde, diese Erkärung zulasse. Das Concilium, ließe sich einwenden, beabsichtigte diesen Canon wie alle übrigen der semipelagianischen Irrlehre, daß der Mensch aus eigenem Vermögen wenigstens etwas für sein Heil thun könne, entgegenzustellen. Wenn es nun jenes suum des Menschen auf die eben angegebene Weise zu erklären gestattete; so enthielt der Canon nichts, was die Semipelagianer nicht eben sowohl als die Kirche lehrten. Denn auch sie gaben ohne Zweifel zu, daß der Mensch ohne jegliche Hülfe Gottes nichts als die Sünde zu Stande bringen könne. Soll der Canon gegen die Semipelagianer gerichtet sein, so muß er aussagen: aus dem, was der Mensch ohne die Gnade, d. h. die übernatürliche Hülfe Gottes besitzt, hat er nichts als Lüge und Sünde; Wahrheit und Gerechtigkeit empfängt er durch den Erlöser. — Es ist jedoch zu bemerken, daß der h. Augustin den Pelagianern oftmals vorwirft, außer der Erschaffung und Erhaltung unserer Vermögen keinerlei göttliche Hülfe, wenigstens keine innere, anzuerkennen; wohingegen er wiederholt darauf dringt, daß auch die guten Eigenschaften und Werke der Heiden, die für jenes Leben keinen Werth haben, dennoch Gaben Gottes zu nennen seien[1]. So konnten denn auch die Väter zu Orange, nachdem sie in vielen vorhergehenden Canonen die eigenthümliche Irrlehre der Semipelagianer verurtheilt hatten, in diesem zweiundzwanzigsten einen mehr allgemeinen Satz wider den Pelagianismus aufstellen; und deßhalb wollen wir dennoch die obige Auslegung nicht als ungeeignet abweisen.

154. Andere Theologen jedoch halten vielmehr dafür, die Väter sprächen in diesen und ähnlichen Sätzen allerdings nur von der übernatürlichen Hülfe, aber auch nur von jenen Handlungen, die ihrer Natur nach auf unser Heil Beziehung haben; also von

1) Cont. Jul. l. c. — Epist. 144. (al. 130.)

den sündhaften, die es hindern, und von den übernatürlich guten, die es fördern; und nicht von jenen, welche für dasselbe gleichgültig sind. Wie man also aus jenem Ausspruch, aus sich habe der Mensch nichts als die Sünde, nicht folgern dürfe, daß der Mensch auch jene Handlungen, die ihrer Natur nach gar nicht zur sittlichen Ordnung gehören, ohne die Gnade nicht vollbringen könne: ebenso wenig könne man daraus etwas schließen in Betreff jener Werke, die nur durch die natürliche Sittlichkeit Werth haben. Denn da diese auf das ewige Leben keine Beziehung haben, so kamen sie in dieser Lehre der Kirche ebenso wenig als alle übrigen gleichgültigen Handlungen in Betracht. Die Semipelagianer wollten im Menschen den Anfang der christlichen Gerechtigkeit, und somit auch des ewigen und übernatürlichen Heiles finden.

Es heißt diese Erklärung mißverstehen, wenn man glaubt, wider sie hervorheben zu können, daß doch Augustin und die andern Väter sich oft und viel mit den Tugenden und guten Werken der Ungläubigen beschäftigen, sie also keinesweges außer Acht lassen. Denn jene Theologen wollen ja nicht sagen, daß dieser Lehrpunkt überhaupt nicht beachtet worden oder der Beachtung nicht werth sei; sondern daß die Väter zu Orange, um die Nothwendigkeit der Gnade zu lehren, jene Handlungen unberücksichtigt lassen konnten, die nicht Früchte der Gnade sind. Es genügte ihnen festzustellen, daß der Mensch aus sich selbst sein Heil zwar hindern, aber nicht fördern könne. Was er sonst etwa aus sich vermöge, konnten sie unberührt lassen.

155. Eine dritte Auslegung wollen wir schon deßhalb nicht mit Stillschweigen übergehen, weil sie auch in anderer Beziehung sehr bemerkenswerth ist. Aus der katholichen Lehre von der übernatürlichen Ordnung, sagt man[1]), folge zwar, daß der Mensch auch ohne die Gnade ein Vermögen zu sittlich guten Handlungen habe, aber nicht, daß er wirklich jemals sittlich gute Handlungen ohne die Gnade verrichte. Indem nämlich Gott den Menschen zu dem übernatürlichen Ziele, d. h. zur Anschauung seiner Wesenheit berief, und beschloß, daß er zu demselben nicht ohne guten Gebrauch seiner

1) Ripolda l. c. disp. 20.

Freiheit gelangen sollte: hat er auch beschlossen, die übernatürliche Gnade, ohne welche des Menschen freies Wirken keine Beziehung auf jenes erhabene Ziel haben kann, ihm nicht etwa für diese oder jene, sondern für alle Handlungen, die einer sittlichen Beschaffenheit fähig sind, d. h. die er mit Bewußtsein und Freiheit verrichtet, zu geben. Diesen Beschluß Gottes vorausgesetzt, ist also die Eintheilung aller sittlichen Handlungen in sittlich schlechte und übernatürlich gute adäquat, und man kann sagen, daß der Mensch nur die sittlich schlechten ohne die Gnade verrichtet; ja man kann sogar sagen, daß er zu jeder sittlich guten Handlung der Gnade bedarf; wofern man nur annimmt, daß die Gnade zu derselben nicht immer deßhalb nothwendig ist, weil der Mensch sie sonst gar nicht verrichten könnte, sondern weil sie sonst auf das ewige Heil keine Beziehung hätte, die sie doch nach jenem Rathschlusse Gottes haben soll.

Es läßt sich nicht läugnen, daß bei dieser Lehre der arausicanische Canon in sehr befriedigender Weise erklärt wird. Aber wenn wir dieselbe bemerkenswerth nannten, so beabsichtigten wir deßhalb nicht, ihr unbedingt das Wort zu reden. Es möchte schwer sein, jenen göttlichen Beschluß, von dem in ihr die Rede ist, nachzuweisen; und selbst gegen die bloße Annahme desselben lassen sich vielleicht jene Väterstellen geltend machen, in welchen dem gefallenen Menschen nicht bloß ein Rest sittlicher Kraft, sondern auch Werke, die er durch diese ohne die Gnade verrichtet, zugesprochen werden.

156. Wie dem auch sei, so viel ist aus dem Bisherigen klar, daß der Canon, von dem wir reden, eine Deutung zuläßt, der zufolge er dem Menschen keinesweges alle und jede sittliche Kraft abspricht. Wohl aber geschieht dies in dem Satze des Bajus: „Der freie Wille taugt ohne die Hülfe der Gnade nur zum Sündigen." Denn Bajus läugnete, wie wir gleich aus seinen übrigen Sätzen sehen werden, jenen Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Sittlichkeit. Bei ihm also hat die Unmöglichkeit, ohne die Gnade andere als sittlich schlechte Handlungen zu verrichten, ihren Grund in der gänzlichen Ohnmacht des Willens, dem Reize zum Bösen, sei er auch noch so gering, zu widerstehen, und zum Wollen des Guten, sei es auch noch so leicht, sich zu erheben.

Aber ist dies nicht wenigstens in den beiden andern Texten des h. Augustin, die man entgegenstellt (n. 150), ebenfalls enthalten? Nicht doch; vielmehr finden diese aus dem Zusammenhange, in dem sie vorkommen, noch viel leichter ihre Erklärung. An der ersteren redet der Heilige von der Irrlehre des Pelagius, daß dem Menschen sein freier Wille ohne die Gnade genüge, die Gebote Gottes zu halten[1]). Wer, sagt er, mit Pelagius dafür halte, wofern er nur das Gesetz kenne, vermöge er es auch ohne die Hülfe Gottes zu beobachten; der werde erstlich das Gesetz nicht erfüllen, und dann noch zum Stolze verleitet[2]). Damit ist doch wahrlich nicht gesagt, daß der Mensch ohne die Hülfe der Gnade in keinem Stücke je, was Gottes Gesetz verbietet, meiden könne. — An der andern Stelle, die ihrem Wortlaute nach, allerdings dem bajanischen Satze ähnlich ist, handelt es sich ebenfalls nicht um einzelne gute Werke oder um die Vermeidung der Sünde in einzelnen Fällen, sondern um die Beobachtung des Gesetzes und die Vermeidung der Sünde überhaupt. In jenem Satze: ad non peccandum nihil voluntatis arbitrium valere — wird also der sich selbst überlassene Mensch nur für gänzlich unvermögend erklärt, ein sündenfreies Leben zu führen. Freilich kann man von dem, welcher auch nur in gewissen Fällen den Sünden zu widerstehen vermag, nicht im strengen Sinne behaupten, daß er zur Vermeidung der Sünde gar nichts vermöge: aber wer des h. Lehrers Worte in diesem strengem Sinne nehmen wollte, der würde ihn, und zwar an eben dieser Stelle, mit sich in Widerspruch bringen. Denn gleich im folgenden Satze tadelt Augustin den Pelagius, weil er den freien Willen stark und kräftig

1) Illud vero, quod dicunt: sufficere homini liberum arbitrium ad dominica praecepta implenda, etiamsi Dei gratia et Spiritus S. dono ad opera bona non adjuvetur, omnino anathematizandum est.

Ep. 157. n. 4.

2) Nachdem er den oben (n. 150) angeführten Satz aufgestellt hat, beweist er ihn daraus, daß wir sonst in den Versuchungen nicht zu beten brauchten; und fügt dann hinzu, wer dies versäumend sich selbst vertraue, dem werde die Kenntniß des Gesetzes nur dazu dienen, daß er noch mehr sündige. Parum enim est, quia non implent, quod praeceptum est: Non concupisces, sed insuper superbiunt.

nenne, da derselbe doch schwach und krank sei [1]). Wenn aber der Wille nun und nimmer der Sünde widerstehen könnte, so wäre seine Freiheit, die Macht statt des Bösen das Gute zu wollen, nicht geschwächt, sondern erstorben.

V.

Der Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit aus den Entscheidungen der Kirche nachgewiesen.

157. Man kann zwischen natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit sowohl wegen der Verschiedenheit des Gesetzes, in dessen Beobachtung sie besteht, als auch wegen der verschiedenen Beschaffenheit des handelnden Prinzips unterscheiden. Wie oben gesagt wurde, ist die natürliche Ordnung der Inbegriff jener Beziehungen, welche die Geschöpfe ihrer Natur nach, also die bloße Schöpfung vorausgesetzt, zu Gott, ihrem Schöpfer haben, und das natürliche Sittengesetz der Inbegriff der Vorschriften, welche sich aus jenem Verhältniß für das freie Wollen und Handeln der vernünftigen Geschöpfe nothwendig ergeben. Eine übernatürliche Ordnung der Dinge entsteht, wenn Gott zu seinen Geschöpfen in ein anderes Verhältniß tritt, sie nämlich zu einer größeren Theilnahme an den in ihm verborgenen Gütern berufend. Das in dieser Ordnung geltende Sittengesetz wird außer den Vorschriften des natürlichen jene enthalten, wodurch unser Wollen und Handeln einer solchen neuen Ordnung der Dinge entspricht; und zwar werden einige dieser Vorschriften wiederum die nothwendige Folge des nun bestehenden Verhältnisses sein, wie die Verpflichtung zu den göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe; andere aber werden von Gott als positive Anordnungen erlassen, wie manche Vorschriften in Bezug auf die Sakramente.

---

1) Aliquando autem quotidiano gratiae Dei muniri nos confitetur auxilio, quamvis habeamus ad non peccandum forte ac firmum liberum arbitrium, quod utique invalidum et infirmum debuit confiteri. Ep. 186.

Aber wir haben hier vielmehr den Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit in der verschiedenen Beschaffenheit des handelnden Prinzips, d. h. des Geistes, der sie übt, zu betrachten. Wenn der Mensch vermöge der ihm natürlichen Anlage zur Sittlichkeit, und nur von der gewöhnlichen Vorsehung und allgemeinen Mitwirkung Gottes unterstützt, das natürliche Sittengesetz beobachtete; so würde seine Sittlichkeit eine natürliche sein: übernatürlich wird sie dadurch, daß Gott durch außerordentliche Einwirkung der Seele die Fähigkeit eines höheren Erkennens und Wollens mittheilt. Und wenn wir diese geheimnißvolle Wirksamkeit schon hier bestimmter bezeichnen dürfen, so besteht sie darin, daß zu dem Lichte der Vernunft das Licht der Gnade kommt. Wie das Licht der Vernunft alle Kräfte des Geistes über die Sinnlichkeit erhebt, und dadurch ihn der Sittlichkeit fähig macht; so erzeugt auch das Licht der Gnade in unserer Seele die Fähigkeit zur übernatürlichen Heiligkeit. Es wird durch dasselbe dem Menschen gegeben, jenes höhere Verhältniß, zu dem ihn Gott beruft, oder, was dasselbe ist, Gott als den Urheber einer übernatürlichen Ordnung der Dinge, durch den Glauben zu erkennen, durch Hoffnung und Liebe zu wollen. — Indem nun aber diese Tugenden zu Prinzipien seines freien Wollens und Handelns werden, so daß er auch die Vorschriften des natürlichen Gesetzes von ihnen angetrieben, beobachtet; erheben sie auch jene Tugenden, die das natürliche Gesetz vorschreibt, als da sind die Verehrung Gottes, Gerechtigkeit, Nüchternheit, Keuschheit u. s. w. zur übernatürlichen Heiligkeit. Hierauf gründet sich jene in der Theologie sehr gewöhnliche Unterscheidung zwischen der Beobachtung des göttlichen Gesetzes der Substanz und der Art nach. Der Substanz nach wird das Gesetz schon dadurch beobachtet, daß unser Wollen und Handeln ihm gleichförmig ist; damit es aber in der Art, die allein zu ewigem Heil ersprießlich ist, beobachtet werde, muß jenes Wollen aus den genannten göttlichen Tugenden hervorgehen, und setzt also die Gnade voraus.

158. Nun braucht man sich aber diesen Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit in der Wirklichkeit nicht so zu denken, daß unsere sittlich guten Handlungen bald der übernatürlichen, bald der natürlichen Ordnung angehörten. Vielmehr kann man annehmen, daß alle Handlungen, welche in jeder Hinsicht

dem Sittengesetze entsprechen, einen übernatürlichen Werth haben, also entweder des ewigen Lebens würdig sind, oder wofern der Handelnde nicht im Stande der heiligmachenden Gnade ist, auf diesen ihn vorbereiten. Weil nämlich Gott den Menschen von Anbeginne nicht theilweise, sondern seinem ganzen Sein und Leben nach in die über seine Natur erhabene Ordnung versetzt hatte; so begleitete auch ohne Zweifel das übernatürliche Wirken der Gnade seine ganze Lebensthätigkeit. Gleichwie jene übernatürliche Kraft, durch die er dem Leibe nach unsterblich war, sein physisches, also durchdrang die heiligende Gnade gewiß sein geistiges Leben nach seinem ganzen Umfange. Diese übernatürliche Ordnung nun ist durch Jesus Christus wiederhergestellt, und wir sind unserem sittlichen Leben nach durch ihn in dieselbe wieder versetzt worden. Es ist also gewiß wohl anzunehmen, daß die Gnade des Erlösers all unser Wirken, das der sittlichen Ordnung angehört, begleitet. Diese Ansicht entspricht auch durchaus der Art und Weise, wie sowohl die h. Schrift, als die Väter von der Gnade als dem Lebensprinzip der Seele reden.

Wenn diese allgemeine Gnadenspendung nicht bloß in dem unschuldigen Menschen und in den Christgläubigen, sondern in allen Menschen, wie Ripalda meint, anzunehmen ist: so folgt zwar, daß es in der Wirklichkeit keine rein natürliche Sittlichkeit giebt; aber es folgt darum nicht, daß jene Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit auch in der Theorie von geringer Bedeutung sei. Nicht nur wirft sie großes Licht auf die Lehre von dem Verdienste und den guten Werken, sondern es ist ohne sie gar nicht möglich, das katholische Dogma über das Verhältniß der Gnade zur Natur festzuhalten. Obschon dies aus dem bisher Gesagten schon abgenommen werden kann, so wollen wir es doch hier noch ausdrücklich hervorheben. Wir müssen dem katholischen Dogma zufolge gegen den Pelagianismus die absolute Nothwendigkeit der Gnade zu jeder auch der geringsten Handlung, die auf unser Heil Einfluß hat, behaupten, und dürfen nichtsdestoweniger im gefallenen Menschen die in seiner Natur wurzelnde Anlage zur sittlichen Ordnung nur als geschwächt und nicht als zerstört betrachten. Dies ist aber ohne jene Unterscheidung gar nicht möglich. Wenn jenes sittliche Wirken, das mit unserm ewigen Heile in Verbindung steht, nicht höherer Art

wäre, als dasjenige, wozu wir als vernünftige Wesen Anlage haben; so müßten wir vermöge dieser nicht zerstörten, sondern nur geschwächten Anlage wenigstens etwas, sei es auch noch so gering, für unser Heil wirken können. Jene absolute Nothwendigkeit der Gnade ließe sich also nur dadurch festhalten, daß man im gefallenen Menschen jeglichen Ueberrest des Guten, in dessen Besitz er vor dem Falle war, läugnete. Daher haben denn auch die neueren Theologen, welche den Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Sittlichkeit verwarfen oder übersahen, entweder, wie Hermes, mit den Semipelagianern die Nothwendigkeit der Gnade zu jedem auch dem geringsten Heilswerke geläugnet, oder mit Luther und Bajus die völlige Verderbtheit der menschlichen Natur behauptet: je nachdem sie nämlich die Erhabenheit der christlichen Tugend verkennend, in ihr dem Wesen nach nichts anders sehen wollten, als die Sittlichkeit, welche die Vernunft gebeut; oder aber die christliche Heiligkeit für die einzig wahre Sittlichkeit, und was die Vernunft erkennt und der natürliche Wille vermag, für Trug und Eitelkeit erklärten. Es hat die Kirche den Irrthum der ersteren schon in der pelagianischen Häresie einschließlich verurtheilt, die Lehre der letzteren aber in neuerer Zeit ihren einzelnen Bestandtheilen nach ausdrücklich verworfen, und in diesen ihren Entscheidungen werden wir nun eine Bestätigung der ganzen Lehre von der übernatürlichen Ordnung erhalten.

159. Wir finden dieselben in den von den Päpsten erlassenen, und wie wir im ersten Bande (n. 56) zeigten, von dem ganzen Episcopat ausdrücklich angenommenen Bullen wider Bajus, Quesnell und die Synode von Pistoja. Zuerst also verwirft die Kirche jenen Satz, den man mit Recht als die Quelle aller Irrthümer dieser Sektirer ansieht: daß es nämlich im Menschen nur eine doppelte Richtung seines Willens gebe; entweder strebe er in heiliger Liebe zu Gott empor, oder suche mit sündhafter Begierde verbotenen Genuß[1]). Weil man unter dieser Liebe Gottes

---

1) Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Joanne prohibetur, aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum S. in corde diffusa Deus amatur. Baji Prop. 38.

jene verstand, welche der h. Geist in unsere Herzen ausgießt; so wurden in jenem Satze die Irrthümer Luthers erneuert: daß nämlich alle Werke vor der Rechtfertigung Sünden seien, und daß der Sünder mit der heiligmachenden Gnade immer auch die Tugend des Glaubens verliere. Aber die gänzliche Entblößung des Menschen von allem Guten wurde von den Jansenisten noch viel ausdrücklicher und stärker als Folge jenes Verlustes der Gnade behauptet. Gleich der erste Satz, den die Kirche in Quesnells Schrift als irrthümlich bezeichnete, lautet also: „Was anders bleibt der Seele, die Gott und seine Gnade verloren hat, als die Sünde und die Folgen der Sünde, stolze Armuth und träge Dürftigkeit, das ist, allgemeines Unvermögen zur Arbeit, zum Gebet und jedem guten Werke“ [1])? Was durch die Verurtheilung dieses Satzes schon angedeutet war, wird in der Bulle Pius VI. klar und bestimmt ausgesprochen, daß nämlich zwischen der heiligenden Liebe und der sündhaften Begierlichkeit eine Liebe zum Guten, die aus der Natur entspringt, und löbliche Regungen des Gemüthes erzeugt, in der Mitte liegt [2]). Eben darum wurden denn auch die Sätze ver-

---

Non sunt nisi duo amores, unde volitiones et actiones omnes nostrae nascuntur: amor Dei, qui omnia agit propter Deum, quemque Deus remuneratur, et amor, quo nos ipsos ac mundum diligimus, qui, quod ad Deum referendum est, non refert, et propter hoc ipsum fit malus. (Bulla Unigenitus) Quesnell. Prop. 44.

Cupiditas aut charitas usum sensuum bonum vel malum faciunt. — Ejusd. Prop. 46.

1) Quid aliud remanet animae, quae Deum atque ipsius gratiam amisit, nisi peccatum et peccati consecutiones, superba paupertas et segnis indigentia, hoc est generalis impotentia ad laborem, ad orationem et ad omne opus bonum. Prop. 1.

2) Doctrina Synodi de duplice amore — qua parte inter dominantem cupiditatem et caritatem dominantem nulli ponuntur affectus medii a natura ipsa insiti suapteque natura laudabiles, qui una cum amore beatitudinis naturalique propensione ad bonum remanserunt velut extrema lineamenta et reliquiae imaginis Dei (S. Aug. de Sp. et litt. c. 28.); perinde ac si inter dilectionem divinam, quae nos perducit ad regnum et dilectionem humanam illicitam, quae damnatur, non daretur dilectio humana licita, quae non reprehenditur (S. Aug. Serm. 349.) — (declaratur:) falsa, alias damnata. (Bulla Auctorem fidei.) Syn. Pistoj. Prop. 24.

worfen, in welchen zwar nicht, wie in den obigen, die übernatürliche Liebe und heiligmachende Gnade, aber doch die zuvorkommende Gnade, oder die Gnade überhaupt für nothwendig erklärt wurde, damit irgend etwas Gutes im Menschen sei. „Der Wille, so lehrte Quesnell, dem die Gnade nicht zuvorkommt, hat kein Licht, es sei denn, um sich zu verirren, kein Feuer, es sei denn, sich in's Verderben zu stürzen, keine Kraft, es sei denn, zu verwunden; er ist fähig zu allem Bösen, unfähig zu jeglichem Guten." „Ohne die Gnade können wir nichts lieben, es sei denn zu unserer Verdammniß" [1]). — Was diese Sektirer von dem Wollen des Guten behaupten, dasselbe behaupten sie von der Erkenntniß; und auch diese ihre Behauptungen wurden von der Kirche verworfen. Unter den Sätzen Quesnell's, die sie verurtheilte, lesen wir die folgenden: „Was können wir anders sein, denn Finsterniß und Irrthum und Sünde ohne das Licht des Glaubens, ohne Christus und ohne Liebe?" „Jede Erkenntniß Gottes, auch die natürliche, auch jene, welche man bei den heidnischen Philosophen findet, kann nur von Gott kommen [2]), und ohne die Gnade bringt sie statt der Ehrfurcht, Dankbarkeit und Liebe gegen Gott, nur Anmaßung, Eitelkeit und Widerspenstigkeit hervor" [3]).

---

1) Voluntas, quam gratia non praevenit, nihil habet luminis, nisi ad aberrandum, ardoris nisi ad se praecipitandum, virium nisi ad se vulnerandum: est capax omnis mali et incapax ad omne bonum. Prop. 39.

Sine gratia nihil amare possumus nisi ad nostram condemnationem. Prop. 40.

2) Der Ausdruck „von Gott kommen" — bedeutet wie in der Schrift, so in der Kirchensprache, so viel, als aus der Gnade sein; wie auch Gabe Gottes gewöhnlich nur die Gnaden genannt werden. Denn daß ursprünglich alles von Gott dem Schöpfer komme, und also auch die Güter der Natur Gaben Gottes seien, versteht sich von selbst. Daß Quesnell das Wort so verstand, geht aus dem in demselben Satze gleich folgenden: „ohne die Gnade" hervor; und dies ist der Grund, weßhalb seine Behauptung verdammt wurde.

3) Quid aliud esse possumus nisi tenebrae, nisi aberratio et nisi peccatum sine fidei lumine, sine Christo, et sine charitate. Prop. 48.

Omnis cognitio Dei etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a Deo, et sine gratia non producit nisi praesum-

160. Allen diesen Sätzen liegt der Irrthum zu Grunde, daß jenes Gute, welches uns die Gnade verleiht, das einzig mögliche sei: und auch dies hat Quesnell in folgendem Satze auf das Bestimmteste behauptet: „Die Gnade Jesu Christi, das wirksame Prinzip des Guten jeglicher Art, ist zu jedem guten Werke nöthig: ohne sie geschieht nicht nur nichts, sondern kann auch nichts geschehen" [1]). Es waren diesem Jansenisten solche Behauptungen um so weniger zu verzeihen, als dieselben schon längst in Bajus verrufenen Lehrsätzen mehr als einmal von der Kirche waren verworfen worden. Bajus nämlich erneuerte die oben angeführten Schimpfreden Luthers wider die Lehre der Scholastiker, daß es eine Sittlichkeit gebe, zu welcher auch der gefallene Mensch noch einige natürliche Anlage besitze. „Nicht nur jene," sagt Bajus, „sind Diebe und Räuber, welche läugnen, daß Christus der Weg und die Thüre zur Wahrheit und zum Leben ist; sondern auch alle, welche lehren, daß der Mensch auf anderm Wege, als durch ihn zur Gerechtigkeit, das heißt zu irgend einer Gerechtigkeit gelangen, oder irgend einer Versuchung ohne Hülfe seiner Gnade widerstehen könne." — „Die Theologen," so heißt es bei ihm ferner, „seien in Pelagius Irrthümer zurückgefallen, indem sie ein Gutes, das aus den bloßen Kräften der Natur entspringe, anerkannten, und zur Schmach des Kreuzes Christi mit philosophischem Dünkel die natürliche, d. h. aus den Kräften der Natur entstehende Liebe vertheidigten." „Denn durchaus eitel und zum Hohn und Spott der Schrift und Väter ersonnen sei jene Unterscheidung einer doppelten Liebe, der natürlichen nämlich, wodurch Gott als Urheber der Natur, und der aus der Gnade entsprungenen, wodurch er als Urheber der ewigen Glückseligkeit geliebt werde" [2]).

---

tionem, vanitatem et oppositionem ad ipsum Deum loco affectuum adorationis, gratitudinis et amoris. Prop. 41.

1) Jesu Christi gratia, principium efficax boni cujuscunque generis, necessaria est ad omne opus bonum, absque illa non solum nihil fit, sed neque fieri potest. Prop. 2.

2) Non solum fures ii sunt et latrones, qui Christum viam et ostium veritatis et vitae negant; sed etiam quicunque aliunde quam per

161. Betrachtet man die Lehre von dem gänzlichen Unvermögen des gefallenen Menschen zu jeglichem Guten in ihrem Zusammenhange mit dieser Läugnung einer doppelten Liebe; so verliert sie den Schein der Demuth, wodurch sie täuscht. Denn es wird dadurch klar, daß in ihr jenes Gute, welches uns die Gnade Jesu Christi schenkt, für natürlich, für dasjenige, das unserem Wesen entspricht, erklärt wird. Giebt es nämlich kein Gutes anderer Art, so hat Gott weder dem ersten Menschen in der ursprünglichen Gerechtigkeit, noch uns durch die Gnade der Wiedergeburt etwas Höheres geschenkt, als worauf wir unserer Natur nach Anspruch hatten. So vollkommen und erhaben also wäre diese, daß der Mensch zu keinem andern Ziele als zu jener verklärenden Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht berufen werden konnte; und solche Anlagen müßten in der Natur des Geistes verborgen sein, daß die Entwickelung derselben ihn zu diesem Ziele befähigten, und die sittlich guten Handlungen, die er durch sie verrichtete, den Besitz desselben verdienten. Bajus scheut sich vor diesen Folgerungen durchaus nicht, vielmehr lehrt er ausdrücklich, daß in allem, was Gott an den Engeln und ersten Menschen gethan habe, nur geschehen sei, was die natürliche Ordnung der Dinge erheischte. In dieser sei schon der Grund enthalten, weßhalb die vernünftigen Geschöpfe, wofern sie dem Schöpfer gehorchen, zu jenem ewigen Leben in der Anschauung Gottes gelangen müßten; und weil zu einem solchen Gehorsam in dem unschuldigen Menschen die Kräfte der Na-

---

ipsum in viam justitiae (hoc est aliquam justitiam) conscendi posse docent: aut tentationi ulli, sine gratiae ipsius adjutorio resistere hominem posse, sic ut in eam non inducatur, aut ab ea non superetur.

Prop. 29. 30.

Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturae solis viribus ortum ducit, agnoscit. Prop. 37.

Amor naturalis, qui ex viribus naturae exoritur, ex sola philosophia per elationem praesumtionis humanae cum injuria crucis Christi defenditur a nonnullis doctoribus. Prop. 36.

Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commentitia et ad illudendum sacris Litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata. Prop. 34.

tur hinreichten; so seien seine Verdienste nur in sofern als Gnaden zu betrachten, als jede Gabe des Schöpfers, auch unser Dasein und Leben Gnade genannt werden könne. Eben deßhalb also verwirft Bajus auch jene Lehre der Theologen, daß unsere guten Werke den Werth, durch welchen sie das ewige Leben verdienen, durch die Gnade der Kindschaft, in der sie verrichtet werden, empfangen. Diese Gnade ist ihm zufolge zwar nothwendig, damit der Mensch wieder gut handeln, d. h. das Sittengesetz beobachten könne; aber es ist diese Beobachtung an und für sich, welche die ewige Seligkeit verdient. So tritt also der unter falscher Demuth verborgene Stolz an's Licht, und Bajus trifft hier mit den Rationalisten oder Semirationalisten, deren Lehre die seinige sonst in manchen Punkten wie das andere Extrem entgegensteht, wieder zusammen. Er ist wie sie im Pelagianismus, den er den Theologen vorwirft, befangen.

162. Wir werden manche seiner Sätze über den ursprünglichen Zustand des Menschen später erwägen; hier führen wir nur jene an, welche er der gewöhnlichen Lehre vom Verdienste des gefallenen Menschen entgegensetzt. Aus jener seiner Ansicht, der gemäß die Seligkeit, welche die h. Schrift das ewige Leben nennt, das natürliche Ziel und Ende aller vernünftigen Geschöpfe war, folgte zunächst, „daß die sittlich guten Handlungen des Menschen in sich selbst oder ihrer Natur nach ebenso wohl des ewigen Lebens, als die sittlich schlechten des ewigen Todes würdig seien“ [1]). „Wenn also Gott,“ so schloß er weiter, „den Engeln und ersten Menschen das ewige Leben verhieß; so war dies nicht eine Berufung der freigebigen Gnade, sondern jene Anordnung natürlicher Gerechtigkeit, kraft welcher den Gerechten für ihre guten Werke ohne Rücksicht auf irgend etwas anders das ewige Leben versprochen wird“ [2]). „Daher sieht Gott auch jetzt bei Belohnung der Gerechten nicht auf das Verdienst Christi, sondern auf jene ursprüngliche und naturgemäße Einrichtung, in Folge derer die Beobachtung der Gebote

---

1) Sicut opus malum ex natura sua est mortis aeternae meritorium, sic bonum opus ex natura sua est vitae aeternae meritorium. Prop. 2.

2) In promissione facta angelo et primo homini continetur naturalis justitiae constitutio, qua pro bonis operibus sine alio respectu vita aeterna justis promittitur. Prop. 5.

nach Gottes gerechtem Urtheil mit dem ewigen Leben belohnt wird." Ohne die Gnade des Erlösers nämlich, das giebt Bajus zu, kann zwar der gefallene Mensch nicht das geringste Gebot beobachten, aber „daß diejenigen, welche" (vermittelst der Gnade) „gute Werke üben und in der Frömmigkeit bis an's Ende verharren, das ewige Leben erlangen, ist nicht eigentlich der Gnade (der gnädigen Bestimmung) Gottes, sondern jener natürlichen Ordnung, die Gott seiner Gerechtigkeit gemäß von Anbeginn bestimmt hat, zuzuschreiben"[1]). Es verwarf also Bajus jene allgemeine Lehre der katholischen Theologen, daß die Werke des Gerechten nur deßhalb des ewigen Lebens würdig werden, weil er zuvor selbst durch die Gnade der Kindschaft zu einem gottähnlichen Zustand erhoben, und in eben diesem Geiste der Kindschaft seine Werke verrichtet. Die Werke der Kinder Gottes sollten allen ihren Werth allein daher haben, daß sie dem Gesetze gleichförmig wären, und diesem in ihnen Gehorsam geleistet würde[2]). Es wäre also auch die oben erwähnte Unterscheidung zu verwerfen, vermöge welcher die Gebote Gottes auf doppelte Weise können beobachtet werden, indem nämlich entweder die vorgeschriebenen Werke nur ihrer Substanz nach, oder indem sie auch in der Art verrichtet werden, daß sie den Menschen durch ihr Verdienst zum Himmelreiche führen. Man darf auch nicht

---

1) Quod pie et juste in hac vita mortali usque in finem vitae conversati vitam consequimur aeternam, id non proprie gratiae Dei, sed ordinationi naturali statim ab initio creationis constitutae justo Dei judicio deputandum est: neque in hac retributione bonorum ad Christi meritum respicitur, sed tantum ad primam institutionem generis humani, in qua lege naturali constitutum est, ut justo Dei judicio obedientiae mandatorum vita aeterna reddatur. Prop. 11.

2) Opera bona a filiis adoptionis facta, non accipiunt rationem meriti ex eo, quod fiant per Spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei, sed tantum eo, quod sint conformia legi quodque per ea praestatur obedientia legi. Prop. 13.

Ratio meriti non consistit in eo, quod, qui bene operatur, habeat gratiam et inhabitantem Spiritum sanctum, sed in eo solum, quod obedit divinae legi. Prop. 15.

Sentiunt cum Pelagio, qui dicunt, esse necessarium ad rationem meriti, ut homo per gratiam odoptionis sublimetur ad statum Deificum. Prop. 17.

mehr zwischen bloß ethisch und theologisch guten Handlungen unterscheiden. Unter ethisch guter Handlung verstanden nämlich die Theologen eine solche, die ihrem Gegenstand und allen Umständen nach dem Sittengesetze entspricht; unter theologisch guter eine solche, die im Geiste der heiligen Liebe und in lebendiger Vereinigung mit Jesus Christus verrichtet wird. Jene also gehörte ihrer Lehre zufolge, der natürlichen, diese der übernatürlichen Sittlichkeit an [1]).

Indem also die Kirche durch die Verwerfung der bajanischen Sätze diese Unterscheidung der guten Werke billigte; indem sie die Lehre bestätigte, daß ein sittlich guter Wandel des ewigen Lebens nur dadurch würdig ist, weil der Mensch zu einem gottähnlichen Zustand erhoben worden; daß es eine Erkenntniß und eine Liebe Gottes und seines Gesetzes giebt, die aus der natürlichen Anlage des Menschen entspringen, und daß man diese unterscheiden muß von jener Erkenntniß und Liebe Gottes, die zum ewigen Leben führt: so hat sie dadurch offenbar die Lehre der Scholastiker von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung der Dinge für die ihrige erklärt. Möchte man hierauf in unsern Tagen aufmerksamer sein [2])!

---

1) Illa doctorum distinctio, divinae legis mandata bifariam impleri, altero modo quantum ad praeceptorum operum substantiam tantum, altero quantum ad certum quendam modum, videlicet secundum quem valeant operantem perducere ad regnum aeternum, (h. e. ad modum meritorium), commentitia est et explodenda. Prop. 61.

Illa quoque distinctio, qua opus dicitur bifariam bonum, vel quia ex objecto et omnibus circumstantiis rectum est et bonum (quod moraliter bonum appellare consueverunt) vel quia est meritorium regni aeterni, eo quod fit a vivo Christi membro per Spiritum charitatis, similiter rejicitur. Prop. 62.

2) So schrieb der Verfasser in der ersten Auflage, und man wird es ihm gestatten, seine Freude auszudrücken, daß man aufmerksamer geworden ist.

Viertes Hauptstück.

Von der heiligmachenden Gnade.

I.

Die heiligmachende Gnade darf nicht als ein Zustand, in den wir durch Tugendübung allmählig übergiengen, betrachtet werden.

163. Sämmtliche Theologen fassen die heiligmachende Gnade im Gegensatz zur wirklichen als etwas Bleibendes, nämlich als eine Gabe Gottes auf, welche in unserer Seele einen Zustand oder eine Beschaffenheit hervorbringe und erhalte; während die wirkliche Gnade eine Einwirkung Gottes auf die Seele ist, welche uns in den Stand setzt, auf Gott wohlgefällige Weise zu handeln, aber auch mit der Handlung vorübergeht. Jener Zustand oder jene Beschaffenheit nun, welche die in uns bleibende Gnade hervorbringt, ist die christliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, und eben darum heißt diese Gnade die heiligmachende oder rechtfertigende, d. h. gerechtmachende Gnade (gratia sanctificans, justificans). Nichtsdestoweniger wäre es ein folgenreicher Irrthum, wenn man den Zustand, worin wir durch die heiligmachende Gnade versetzt werden, mit der christlichen Vollkommenheit verwechselte, und annähme, daß er durch fortgesetzte Uebung der christlichen Tugenden allmählig sich bilde. Um dies zu erklären, und zugleich die folgenden Untersuchungen vorzubereiten, richten wir auch hier die Aufmerksamkeit unserer Leser zunächst auf einige Stellen des tridentinischen Kirchenrathes, worin uns die Natur der Rechtfertigung erklärt wird.

Nachdem also der Kirchenrath im dritten Hauptstück der sechsten Sitzung die Worte des Apostels angeführt hatte, daß „Gott uns der Macht der Finsterniß entrissen und in das Reich des Sohnes seiner Liebe versetzt habe,“ fährt er im vierten Hauptstücke also fort:

„Durch diese Worte wird die Erklärung der Rechtfertigung des Unfrommen angedeutet, so daß dieselbe die Versetzung des Menschen aus dem Zustande, in welchem er als Sohn des ersten Adams geboren wird, in den Zustand der Gnade und Kindschaft Gottes durch den zweiten Adam, Jesus Christus unsern Heiland, ist. Und diese Versetzung kann seit der Verkündigung des Evangeliums ohne das Bad der Wiedergeburt oder das Verlangen nach demselben nicht geschehen, wie geschrieben steht: „Wofern Jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und heil. Geiste, kann er in's Reich Gottes nicht eingehen" [1]).

164. Hierauf wird die Weise, in welcher der Mensch mit der zuvorkommenden und unterstützenden Gnade mitwirkend, durch Glaube und Buße sich auf die Rechtfertigung vorbereitet, beschrieben [2]), und dann heißt es:

„Auf diese Vorbereitung folgt die Rechtfertigung selber, welche nicht bloße Vergebung der Sünden, sondern auch Heiligung und Erneuerung des innern Menschen durch freiwillige Annahme der Gnade und Gaben ist. Es wird also der Mensch aus einem Ungerechten ein Gerechter, aus einem Feinde ein Freund, so daß er der Hoffnung nach Erbe des ewigen Lebens ist. Die Ursachen dieser Rechtfertigung sind folgende: die Endursache die Ehre Gottes und Christi und das ewige Leben; die wirkende Ursache der barmherzige Gott, welcher aus purer Güte reinigt und heiligt, indem er uns durch den verheißenen heiligen Geist, der das Unterpfand unserer Erbschaft ist, besiegelt und salbt; die verdienende Ursache aber ist sein vielgeliebter eingeborner Sohn, unser Herr Jesus Christus, der, als wir Feinde waren, aus der übergroßen Liebe, womit er uns liebte, durch sein heiligstes Leiden

---

1) Quibus verbis justificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adam, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum Salvatorem nostrum; quae quidem translatio post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest, sicut scriptum est: Nisi quis renatus fuerit in aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. Sess. 6. c. 4.

2) Siehe im vorigen Hauptstücke. n. 117.

am Holze des Kreuzes uns die Rechtfertigung verdiente und für uns Gott, dem Vater, genugthat; das Mittel (oder Werkzeug) aber ist das Sakrament der Taufe, welches das Sakrament des Glaubens ist, ohne den keinem jemals die Rechtfertigung zu Theil wird; die einzig formale Ursache endlich ist die Gerechtigkeit Gottes, nicht jene, durch welche er selbst gerecht ist, sondern die, durch welche er uns gerecht macht. Mit ihr nämlich beschenkt werden wir im Geiste unseres Gemüthes (in dem tiefsten Innern) erneuert, und nicht nur für gerecht gehalten, sondern heißen und sind in aller Wahrheit gerecht, die Gerechtigkeit in uns aufnehmend, ein jeder die seinige nach dem Maaße, das der h. Geist jedwedem ertheilt, wie er will, und nach eines jeden eigener Vorbereitung und Mitwirkung. Denn obgleich niemand gerecht sein kann, es sei denn, daß ihm Antheil am Verdienste des Leidens Jesu Christi, unseres Herrn, gegeben werde; so geschieht doch das in dieser Rechtfertigung des Unfrommen, indem wegen des Verdienstes eben dieses heiligsten Leidens durch den h. Geist die Liebe Gottes in den Herzen derer, die gerechtfertigt werden, ausgegossen wird und in ihnen bleibt. Weßhalb in der Rechtfertigung selber der Mensch zugleich mit der Vergebung der Sünden durch Jesus Christus, dem er eingepflanzt wird, alles dies als eingegossene Gaben empfängt: Glaube, Hoffnung und Liebe"[1]).

---

1) Hanc dispositionem seu praeparationem justificatio ipsa consequitur, qua non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam receptionem gratiae et donorum. Unde homo ex injusto fit justus et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae. Hujus justificationis . . . . . unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit; qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere usti nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes . . . . . Quanquam enim nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis D. N. Jesu Christi communicantur: id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret. Unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui insevitur, fidem, spem et charitatem. Sess. VI. cap. 7.

165. Es ist nun gewiß unläugbar, daß nach dieser Lehre der Kirche die Gnade der Rechtfertigung in uns einen Zustand hervorbringt und unserer Seele eine bleibende Eigenschaft verleiht. Denn nicht nur sagt die Kirche, daß die Rechtfertigung eine Versetzung aus dem Zustande der Sünde in den Zustand der Kindschaft, sondern auch, daß sie eine Umwandlung des ganzen innern Menschen ist, so daß wir aus Ungerechten Gerechte, aus Feinden Freunde Gottes werden. Und diese innere Heiligung wird uns noch bestimmter erklärt, indem es heißt, daß wir in der Rechtfertigung zugleich mit der Vergebung der Sünden die Gaben des Glaubens, der Hoffnung und Liebe empfangen. Nun besteht aber jene Vorbereitung, von welcher die Kirche in den vorhergehenden Hauptstücken geredet hatte, in den Uebungen eben dieser Tugenden: der Sünder glaubt, fürchtet, hofft, beginnt zu lieben und bereut. Dürfen wir uns also die Versetzung des Menschen in den Zustand der Gnade und Kindschaft Gottes nicht eben dadurch erklären, daß sowohl jene zuvorkommende und unterstützende Gnade immer häufiger und stärker auf ihn einwirke, als auch seine Mitwirkung immer getreuer werde, und so allmählig die fromme Gesinnung des Glaubens, der Hoffnung und Liebe in ihm vorherrschend, und sein Verkehr mit Gott nach und nach ein fast ununterbrochener werde?

Keineswegs: denn dadurch würde unter einer Hinsicht zu wenig, unter einer andern Hinsicht zu viel behauptet. Es würde nämlich dann zur Rechtfertigung keine andere Gnade erfordert, als jene, durch welche Gott auf uns einwirkt, wenn er uns zum Glauben und zur Buße einladet und zur Rechtfertigung vorbereitet. Die heiligmachende Gnade wäre nichts anderes, als eine sehr häufig ertheilte wirkliche Gnade: da sie vielmehr eine von dieser verschiedene Gabe Gottes ist. Auf der andern Seite aber würde die Rechtfertigung und also der Zustand der heiligmachenden Gnade von einer sehr vollkommenen und lange fortgesetzten Uebung der christlichen Tugenden und einem durch sie vermittelten Umgange mit Gott abhängig gemacht; was mit der Lehre der Vorzeit ebenso sehr im Widerspruch steht: denn nach dieser ist sie nur die erste Begründung, der eigentliche Anfang der christlichen Heiligkeit. Weisen wir also das Unrichtige jener Vorstellung nach.

166. Es würden ihr zufolge jene Tugendübungen, welche der Rechtfertigung vorausgehen, diese nicht mehr bloß vorbereiten, sondern auch hervorbringen, ja sie würden die langsam fortschreitende Rechtfertigung selber sein. Dies ist aber duraus falsch. Denn „durch nichts von allem," sagt die Kirche, „was der Rechtfertigung vorangeht, sei es Glaube, seien es andere Tugendwerke, wird die Gnade der Rechtfertigung verdient"[1]); wird sie aber dadurch nicht einmal verdient, so kann sie noch viel weniger dadurch hervorgebracht werden oder gar eins und dasselbe damit sein. — Wenn ferner die h. Synode, nachdem sie die Vorbereitung beschrieben hat, die ausführlichere Darstellung der Rechtfertigung mit den Worten beginnt: „Auf diese Vorbereitung folgt die Rechtfertigung selbst," und dann von dieser sagt, daß sie aus Ungerechten Gerechte und aus Feinden Freunde mache: so unterscheidet sie offenbar die Rechtfertigung als einen ganz besonderen Akt, durch den nach aller jener Vorbereitung des Glaubens und der Buße eine totale Umwandlung des Menschen hervorgebracht wird. Es ist also die Rechtfertigung kein allmähliger Uebergang von unvollkommenem und seltenem zu einem vollkommenen und steten Verkehr mit Gott, sondern eine augenblickliche Versetzung aus dem elendesten Zustand in den glücklichsten[2]): was aus andern Gründen noch deutlicher erkannt wird.

Wir hörten nämlich den Kirchenrath auch sagen, es würden uns in der Rechtfertigung zugleich mit der Vergebung der Sünde auch die Gaben des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe eingegossen. Um nun einstweilen nichts davon zu sagen, daß also diese Gaben verschieden sein müssen von jener Gnade, mit der wir schon vor der Rechtfertigung jene Tugenden üben können; so kann man zwar den Nachlaß der Strafen der Sünde allmählig durch Werke der Buße erlangen, aber das, was in der Kirchensprache Vergebung der Sünden, nämlich Nachlaß der Schuld und der ewigen Strafe heißt, wird ohne Zweifel in einem Augenblicke ertheilt. Wenn wir also bei der Rechtfertigung zugleich

---

1) Nihil eorum quae justificationem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur. Sess. VI. c. 8.

2) Siehe die hieher gehörige Anmerkung im Nachtrage.

mit der Vergebung der Sünden jene Tugendgaben erhalten: so kann die in der Rechtfertigung vorgehende Veränderung keine allmählige sein.

167. Aber mehr noch. Nachdem die Kirche gesagt hat, daß die Rechtfertigung eine Versetzung aus dem Zustande, in dem wir als Kinder Adams geboren werden, in den Zustand der Gnade und Kindschaft Gottes sei; fügt sie sogleich hinzu: diese Versetzung könne aber nur durch die Taufe, oder, wenn der Empfang derselben unmöglich sei, durch die Begierde nach ihr geschehen. Die Taufe nun bringt diese ihre Wirkung nur hervor, wenn der Mensch auf ihren Empfang vorbereitet ist; die Vorbereitung ist aber eben jene, welche oben beschrieben wurde, und welche zufolge der Ansicht, die wir bekämpfen, die Rechtfertigung allmählig hervorbringen soll. Nun sagen wir: der so Vorbereitete ist noch im Zustande des Zornes und der Sünde, in dem er geboren war; aber in dem Augenblicke, da er getauft wird, versetzt ihn Gott durch die Kraft des Sakramentes in den Zustand der Gnade und Kindschaft. Es ist also die Rechtfertigung nach aller jener Vorbereitung ein plötzlicher Uebergang in einen entgegengesetzten Zustand. Und ist es nicht diese wunderbare Wirkung der Taufe, welche uns die hh. Väter mit so vieler Beredtsamkeit beschreiben, und die h. Schrift selber an so vielen Neubekehrten darstellt? Aber nicht nur wenn sie einzelne Beispiele von Getauften erzählt, sondern auch wenn sie die Lehre von der Rechtfertigung durch die Taufe vorträgt, giebt uns die h. Schrift durchaus diese Vorstellung von derselben. In ihr werden wir, nachdem wir geglaubt und reuig in uns gegangen, wie in einem heiligen Bade von den Sünden gereinigt; in ihr aus dem Wasser und dem h. Geiste wiedergeboren; in ihr, als der Welt gestorben, mit Christus begraben, um mit ihm zu einem neuen Leben auferweckt zu werden. Nun aber „im Bade gereinigt," „wiedergeboren," „vom Tode zum Leben auferweckt werden" drückt doch gewiß kein allmähliges Wachsthum in der Tugend, sondern vielmehr eine Umwandlung aus, die mit einem Male vorgeht.

Wir haben bisher nur von den Erwachsenen geredet. Da nun aber wiederum nach der ausdrücklichen Lehre der Kirche [1]) auch

---

1) Conc. Trid. Sess. V. c. 4 et 5.

die unmündigen Kinder die Gnade der Taufe empfangen; da auch sie wiedergeboren und aus dem Zustande der Sünde und des Todes in den der Gnade und des Lebens übergehen: so ist das ein neuer und der klarste Beweis, daß wir uns die heiligmachende Gnade nicht als das Erzeugniß eines fortschreitenden Strebens nach Heiligkeit, sondern als die Wirkung Gottes vermittelst des Sakramentes zu denken haben. Ist ja in den Kleinen vor dem Erwachen des Selbstbewußtseins nicht einmal irgend eine Mitwirkung denkbar. So muß also auch in den Erwachsenen die Vorbereitung, welche gefordert wird, nur Bedingung, nicht Ursache der Rechtfertigung sein. Sie wäre ja sonst auch nicht im wahren Sinne Vorbereitung. Indem Gott zu dieser uns Gnaden verleiht, verfährt er wie ein Arzt, der durch verschiedene Mittel den Leib des Kranken für die Wirkung einer Arznei, welche seinen ganzen Zustand umwandeln soll, empfänglich macht.

168. Man könnte einwenden, daß diese unsere Beweisgründe wenigstens für jene Fälle keine Gültigkeit hätten, in welchen der Mensch ohne den Empfang der Sakramente durch die vollkommene Reue gerechtfertigt wird. Darauf erwiedern wir zuvörderst, daß die ersten Gründe, die wir vorbrachten, durchaus allgemein, und aus dem, was das Concilium von der Natur der Rechtfertigung lehrt, ohne Rücksicht auf das Mittel, wodurch Gott sie wirkt, hergenommen waren. Dann aber läßt sich die Wahrheit, von der wir reden, auch aus der Lehre der Kirche über jene, welche ohne das Sakrament zu empfangen, gerechtfertigt werden, noch insbesondere beweisen. Es empfangen diese die Gnade der Rechtfertigung, sobald ihre Reue durch die Liebe zu Gott eine vollkommene wird. Nun kann zwar die bußfertige Gesinnung und die Hinwendung zu Gott allmählig zu einer vollkommnen werden: aber nur dann könnte man deßhalb den Zustand der Gnade als eine durch Tugendübung allmählig hervorgebrachte ansehen, wenn jene reuevolle Hinwendung zu Gott denselben als wirkende Ursache erzeugte. Dem ist aber nicht so. Denn die Kirche erklärt ausdrücklich, daß der vollkommenen Reue die Rechtfertigung nur insofern zugeschrieben werden darf, als sie das Verlangen nach dem Sakramente in sich schließt[1]).

---

1) Docet praeterea (sancta Synodus), etsi contritionem hanc aliquando charitate profectam esse contingat hominemque Deo reconciliare,

Wenn aber das, so kann die Reue nicht wirkende Ursache der Heiligung, sondern nur jene Verfassung des Gemüthes sein, die Gott als Bedingniß fordert, um die heiligende Gnade zu verleihen. Auch nach dieser Lehre der Kirche ist also die Rechtfertigung nicht als eine durch Tugendübung allmählig erzeugte, sondern als eine nach vollendeter Vorbereitung durch den allmächtigen Einfluß Gottes hervorgebrachte Umwandlung aufzufassen.

169. Wir haben nun diese richtige Auffassung der Rechtfertigung nicht darum hervorgehoben, weil Hermes oder Hirscher sie ausdrücklich läugneten. Vielmehr liest man sowohl in der Moral als auch besonders im Katechismus des letztern, was mit dem Gesagten übereinstimmt. Nichtsdestoweniger lassen sich manche der Klagen, die er anderswo gegen die gewöhnliche Lehre von der heiligmachenden Gnade erhebt, nur daraus erklären, daß er den Zustand der Gnade von der christlichen Vollkommenheit dort wenigstens nicht hinlänglich unterschied. Aber auch und vorzüglich deßhalb wollten wir mit dieser Darstellung beginnen, weil man aus ihr erkennt, wie wohl gegründet und bedeutungsvoll die Unterscheidung zwischen heiligmachender und wirklicher Gnade ist. Es ist diese letztere, welche den noch nicht Gerechtfertigten zum Glauben, zur Hoffnung, zur Buße weckt; aber jene erstere ist es, welche ihm mit der Vergebung der Sünden den Zustand der Heiligkeit verleiht, in dem er Kind Gottes und Erbe des Himmels ist. Es kann also die wirkliche Gnade ohne die heiligmachende in uns sein. — Wenn man nun (was wir weit entfernt sind hiemit gutheißen zu wollen) die wirkliche Gnade in den schon Gerechtfertigten, jene nämlich, welche nach der Erklärung der Kirche auch den guten Werken der Gerechten zuvorkommt, sie begleitet und vollendet [1], mit neueren Theologen als eine eigentliche Wirkung der heiligmachenden Gnade auffassen will; so bleibt doch immer wahr, daß die heiligmachende Gnade nicht beständig solche Wirkungen hervorbringt. Denn nicht nur sind die-

---

priusquam hoc Sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine Sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam. Sess. XIV. c. 4. Von der Taufe sieh das oben angeführte cap. 4. Sessionis VI.

1) Conc. Trid. Sess. VI. c. 16.

selben in allen vorübergehend, sondern in den Kindern vor dem Gebrauche der Vernunft gar nicht möglich. Es kann also nicht nur die wirkliche Gnade ohne die heiligmachende, sondern auch die heiligmachende lange Zeit ohne die wirkliche in uns sein. Ergiebt sich nun hieraus die Richtigkeit dieser Eintheilung, so muß man auch ihre tiefe Bedeutung und Nothwendigkeit zugeben. Es ist für den Christen ohne Zweifel von der höchsten Wichtigkeit, jenen Zustand, in den er durch seinen Erlöser versetzt wird, richtig aufzufassen, die Vorzüge zu kennen, die derselbe enthält, zu wissen, wie er zu ihm gelangt ist, wie er ihn verlieren, wie er ihn wiedererlangen kann. Nun aber ist es geradezu unmöglich, daß er hierüber richtige und bestimmte Vorstellungen, jene nämlich, welche uns so eben die Kirche gegeben hat, erhalte, wenn er nicht auf die Verschiedenheit der Gnade, die den bleibenden Zustand der Heiligkeit begründet, und jener, die nur eine vorübergehende Einwirkung auf unsere Seele ist, aufmerksam wird. Gewiß, die Theologen haben, indem sie diese Eintheilung machten, zu der ausdrücklichen Lehre der Kirche nichts als die bestimmten Namen, an welche sich die von ihr gegebenen Begriffe knüpfen, hinzugefügt.

II.

Die heiligmachende Gnade ist als eine von Gott in der Seele hervorgebrachte und in ihr bleibende Gabe aufzufassen.

170. Um, was die Theologen ferner von der heiligmachenden Gnade lehren, zu rechtfertigen, müssen wir den Begriff derselben genauer, als es bisher geschehen ist, bestimmen. Es dürfte jedoch unsern Lesern scheinen, der Satz, den wir zu solchem Zwecke hier zu beweisen unternehmen, sei in dem eben Gesagten bereits enthalten. Freilich, wer immer mit unbefangenem Gemüthe die mitgetheilten Beschlüsse der Kirche liest, wird nicht daran zweifeln, daß in ihnen uns die rechtfertigende Gnade als eine in unserer Seele fortdauernde Wirkung Gottes dargestellt werde. Jedoch in dem, was wir in diesen Beschlüssen bis jetzt ausdrücklich nachgewiesen haben, ist jener

Satz noch nicht enthalten. In Bezug auf ihn ist nichts anders erwiesen, als dies: 1) Wenn uns Gott die heiligmachende Gnade ertheilt, so versetzt er uns in einen Zustand, in dem wir ihm als Gerechte wohlgefällig, seine angenommenen Kinder und Erben der Hoffnung nach sind; 2) die heiligmachende Gnade ist als Ursache dieses Zustandes von der wirklichen, die ein vorübergehender Einfluß Gottes auf unsere Seele ist, verschieden. Müssen wir nun aber deßhalb diese Gnade als etwas denken, das Gott in unserer Seele hervorbringt, und das in ihr bleibend die Ursache ihrer Heiligkeit ist? Daran könnte man noch zweifeln. Wenn ein Verbrecher vom Fürsten begnadigt wird, so wird sein Zustand verändert; er steht vor dem Gesetz nicht mehr als schuldig und strafwürdig da. Der Diener, welcher zum Sohne angenommen wird, tritt zu seinem Herrn in ein ganz neues Verhältniß. Aber die Gnade, welche dieses neue Verhältniß und jenen veränderten Zustand hervorbringt, ist nur in dem begnadigenden Fürsten und dem zum Kinde annehmenden Herrn, ein Beschluß nämlich ihrer Güte. Dürften wir also nicht so von der christlichen Rechtfertigung denken? Die heiligmachende Gnade, ihre Ursache, wäre dann ein in Gott fortdauernder Beschluß seiner Güte, in Folge dessen wir in seinem Gerichte nicht mehr als strafwürdig, sondern als gerecht und unschuldig, nicht mehr als Feinde, sondern als Freunde, nicht mehr als Knechte, sondern als Kinder erfunden würden. Wir haben schon, als wir die Gnade erklärten, gezeigt, daß auch das bloße Wohlwollen Gottes, seine Huld und Liebe in einem wahren Sinne des Wortes Gnade genannt werden kann. Bringt also dieses Wohlwollen jene Veränderung hervor, daß wir aus strafwürdigen Knechten wohlgefällige Kinder werden; so scheint ihm nichts von dem abzugehen, was bis jetzt von der heiligmachenden Gnade bewiesen wurde.

Jedoch es ist eine Glaubenswahrheit der katholischen Kirche, die in hundert und hundert Stellen der heiligen Schrift auf das klarste ausgesprochen wird, daß die Rechtfertigung keine bloße Begnadigung, in Folge welcher Gott uns um Christi willen die Strafe erlasse und wieder als Gerechte ansehe, sondern eine Tilgung und Ausrottung der Sünde, eine Erneuerung und Umschaffung des innern Menschen ist. Und wir haben in der vorigen Abhandlung ausführlich dargethan, daß die Annahme zur göttlichen Kindschaft von jener, die

unter Menschen stattfindet, sehr verschieden ist. In dieser ertheilt das Wohlwollen dessen, der zum Kinde annimmt, Rechte, durch welche jener, dem er wohlwill, in ein neues Verhältniß zu ihm tritt; aber es bringt in diesem nichts hervor, wodurch seine physische Beschaffenheit verändert würde. Die Rechte der Kindschaft aber, wodurch wir zu Gott in ein neues Verhältniß treten, gründen sich auf eine Veränderung, welche Gottes gnädiger Wille in uns hervorbringt. Er macht uns zu seinen Kindern, indem er uns Gaben verleiht, wodurch wir eine übernatürliche Aehnlichkeit mit ihm, und auf eine höhere Weise, als es die Natur des Geschöpfes fordert, an seiner Natur und Vollkommenheit Antheil haben. Ist es also die heiligmachende Gnade, durch welche wir auf solche Weise gerechtfertigt und zu Kindern Gottes werden; so kann sie nicht in dem bloßen Wohlwollen Gottes gegen uns bestehen. Sie muß eine W i r k u n g dieses Wohlwollens sein, die in uns Veränderung hervorbringt.

171. Aber muß sie deßhalb auch eine bleibende Wirkung, eine von Gott in uns hervorgebrachte Gabe, die in uns, und zwar physisch fortdauert, sein? Dies scheint noch nicht zu folgen. Man könnte sich vielleicht die Rechtfertigung als eine innere Umwandlung des Menschen, ohne eine solche von den vorübergehenden Einwirkungen Gottes verschiedene, in uns bleibende Gabe vorstellen. Der Mensch, könnte man sagen, wird im christlichen Sinne gerecht und heilig, indem er sich durch übernatürlichen Glauben, Hoffnung und Liebe mit ganzer Seele zu Gott hinwendet, und deßhalb sowohl seine begangenen Fehltritte bereut, als auch mit ernstem Entschlusse dem göttlichen Willen sich ganz unterwirft. Denn in Folge einer solchen Hinwendung zu Gott wird ihm die Sünde nicht bloß verziehen, sondern sie wird aus seiner Seele vertilgt, weil diese von einer ihr ganz entgegengesetzten Gesinnung durchdrungen wird. Gott hat nun an ihm jenes Wohlgefallen, das die Rechte der Kindschaft verleiht, und fährt fort, ihn öfters durch dieselbe Gnade zur Uebung jener Tugenden zu stärken, und so vermittelst dieser sein ganzes Leben zu heiligen. Harrt der Mensch in dieser Wirkung aus, so wenigstens, daß er durch keine schwere Sünde sich wieder von Gott abwendet; so stirbt er als Kind Gottes und ist Erbe des ewigen Lebens. Die Gnade nun, wodurch der Mensch sich auf die gesagte

Weise zu Gott hinwendet, ist die rechtfertigende: denn sie bringt alles hervor, was zur Rechtfertigung gehört. — Nach dieser Ansicht, die wir später noch bestimmter erklären werden, wäre die heiligmachende Gnade zwar ihren Folgen nach fortdauernd, aber in sich selbst betrachtet vorübergehend; denn jene Hinwendung des Menschen zu Gott ist ein Akt seines Willens. Sie wäre jedoch von den andern vorübergehenden Gnaden dadurch verschieden, daß nicht alle die vollkommene Hinwendung, durch welche der Mensch gerechtfertigt wird, hervorbringen. Giebt es ja vorübergehende Gnaden, wodurch Gott erst den Sünder allmählig zu besserer Erkenntniß und zu bußfertiger Gesinnung weckt, um ihn auf die Rechtfertigung vorzubereiten. Ebenso braucht man auch nicht anzunehmen, daß jede nach der Rechtfertigung ertheilte Gnade eine Erneuerung der vollkommenen Hingebung an Gott zur Folge habe. —

Man sieht, daß eine solche Ansicht von dem Irrthum Luthers, auf den wir hinwiesen, sehr verschieden ist. Zwar nahm auch Luther an, daß Gott auf die Seelen derer, die er um ihres Vertrauens auf Christus willen für Gerechte ansieht, einwirke, zu frommen Gesinnungen und guten Werken sie antreibend: aber er behauptete zugleich, daß dies ohne Mitwirkung des menschlichen Willens, der immer böse bleibe, geschehe; daß somit alle frommen Bewegungen des Herzens und alle Werke der Gerechtigkeit, Gott allein, und in keiner Weise dem Menschen zuzuschreiben seien. Wie also in dieser Lehre bei der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi unsere eigene Ungerechtigkeit bestehen bleibt; so soll auch zugleich mit der frommen Gesinnung und den heiligen Werken, zu welchen die Gnade antreibt, die Sünde in uns fortleben und fortwirken, derart, daß eben dieselben Handlungen, insofern sie Gottes sind, als heilige Werke, insofern sie aber des Menschen sind, als Sünden betrachtet werden müssen [1]).

---

1) Hierauf beziehen sich die Entscheidungen der Kirche: Si quis in quolibet bono opere justum saltem venialiter peccare dixerit, aut (quod intolerabilius est) mortaliter, atque ideo poenas aeternas mereri, tantumque ob id non damnari, quia Deus ea opera bona non imputet ad damnationem: anathema sit. Trid. s. 6. can. 25.

172. Obgleich die oben erklärte Ansicht von diesem Irrthume wesentlich verschieden ist, so wird doch auch sie von den Theologen allgemein als irrthümlich verworfen, und dagegen als katholische Lehre festgehalten, daß jener Beschluß der Liebe, durch welchen Gott uns rechtfertigt und zu seinen Kindern macht, eine übernatürliche Gabe verleiht, welche verschieden von den vorübergehenden Gnaden in der Seele, sei es nun als eine Eigenschaft oder Form, als eine Fähigkeit oder als was immer, fortdauert. Für diese ihre Lehre finden die Theologen schon in der Natur der Sache eine Begründung. Bestände die christliche Gerechtigkeit, wie Hermes meint, in nichts anderm, als daß die unordentliche Sinnlichkeit der Vernunft wieder unterworfen werde, oder wie andere es ausdrücken, daß der Geist der Natur gegenüber seine Freiheit und Selbstständigkeit behaupte; kurz, wäre sie die natürliche Sittlichkeit, und beschränkte sich die Wirksamkeit der Gnade darauf, der Vernunft wieder das Uebergewicht über die Sinnlichkeit zu verschaffen: so brauchte man keinen anderen als jenen vorübergehenden Einfluß Gottes auf unsere Seelen anzunehmen. Da nämlich die in der Natur des Menschen liegende Anlage zu einer solchen Sittlichkeit nicht zerstört, sondern nur geschwächt, und durch den Andrang der Sinnlichkeit gehindert ist; so bedürfte der Mensch bei jener Ansicht von der christlichen Heiligkeit keines andern übernatürlichen Beistandes, als welchen man mit Hermes eine Nachhülfe nennen könnte. Dieser aber würde ihm zu Theil durch die vorübergehenden Gnaden, welche die schlummernde sittliche Kraft weckten, die ermattende stärkten, und durch die Uebung selber die sittliche Anlage entwickelten und erhöhten. Ganz anders aber verhält sich die Sache, wenn man die christliche Gerechtigkeit, wie dies geschehen muß, als eine übernatürliche Heiligkeit betrachtet. Die Gnade hat alsdann nicht bloß die Kräfte des Geistes zu wecken und zu stärken, daß sie in der ihnen eigenthümlichen Sphäre thätig sein können; sondern sie muß ein Vermögen schenken, wodurch der

---

Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita . . . . . anathema sit.

Ibid. can. 32.

Die Belegstellen aus Luthers Schriften siehe oben. Drittes Hauptst. II. n. 133. 134.

Geist über sich selbst erhoben und zur Thätigkeit in einer Sphäre, die nur Gott natürlich ist, ausgerüstet wird. Hören wir nun, wie der h. Thomas die Lehre von der heiligmachenden Gnade mit dieser Glaubenswahrheit in Verbindung bringt: „Wenn man sagt, daß jemand die Gnade Gottes habe, so wird damit irgend eine Wirkung des gnädigen Willens Gottes in ihm bezeichnet. Nun wurde aber oben gesagt, daß der Mensch durch den gnädigen Willen Gottes auf doppelte Weise unterstützt wird: erstlich, indem die Seele des Menschen von Gott angeregt wird, etwas zu erkennen, zu wollen oder zu thun; und in dieser Weise ist die Wirkung der Gnade keine Eigenschaft, sondern eine Bewegung der Seele. Zweitens aber wird der Mensch durch den gnädigen Willen Gottes unterstützt, insofern seiner Seele eine habituale Gabe von Gott eingegossen wird. Und dies darum, weil es nicht annehmbar ist, daß Gott für die, welche seine Liebe zum übernatürlichen Guten bestimmt, weniger sorge, als für jene Geschöpfe, denen seine Liebe nur das natürliche Gute verleiht. In Betreff dieser aber beschränkt sich seine Vorsehung nicht darauf, daß er sie zu der ihnen natürlichen Thätigkeit anregt, sondern er verleiht ihnen auch gewisse gute Eigenschaften, welche die Prinzipien ihrer Thätigkeit sind, damit sie von sich selbst zu jenen Bewegungen geneigt seien. Und so werden ihnen die Bewegungen, zu welchen sie von Gott angetrieben werden, natürlich und leicht. Darum heißt es (von der göttlichen Weisheit): „Sie ordnet alles lieblich (sanft und milde) an." (Weish. 8, 1.) Um so viel mehr also theilt er jenen, die er zur Erlangung des ewigen übernatürlichen Gutes lenkt, gewisse übernatürliche Formen oder Eigenschaften mit, vermöge derer sie von ihm zur Erreichung jenes Gutes sanft und leicht bewegt werden. Und so ist die Gabe der Gnade eine gewisse Eigenschaft der Seele" [1]).

173. Was auf diese Weise aus der Natur der Sache, wenn nicht als nothwendig, doch wenigstens als sehr angemessen erwiesen wird, das läßt sich aus der Offenbarung als wirklich erkennen. Jedoch ist dies, wie jedermann einsieht, eine von jenen Wahrheiten, welche wir in der h. Schrift nicht etwa in denselben Ausdrücken,

---

1) Summa. P. 1a. 2ae. q. 110. a. 2.

deren man sich in der Schule bedient, suchen dürfen. Genug, wenn die Schrift uns in ihrer Ausdrucksweise von der Sache dieselbe Vorstellung giebt. Dies aber ist leicht nachzuweisen.

Die Rechtfertigung wird uns in den göttlichen Büchern als eine Wiedergeburt, als eine neue oder zweite Schöpfung dargestellt. Nun aber wird durch Geburt oder Schöpfung nicht eine vorübergehende Stärkung zu einzelnen Handlungen, sondern das bleibende Sein verliehen. Wir müssen also auch die Wiedergeburt und Umschaffung des Menschen als eine Umwandlung auffassen, durch welche ihm freilich kein anderes Sein, d. h. keine neue Substanz, wohl aber eine andere Weise zu sein, jenes *θειως εἶεαι*, wovon der h. Dionysius redet, ertheilt wird. Es muß also die Gabe, die uns Gott in der Rechtfertigung verleiht, als Prinzip eines neuen Seins, und folglich als etwas in uns Fortdauerndes aufgefaßt werden.

Zu demselben Schlusse führt, was die h. Schrift von der nächsten und wichtigsten Folge der Rechtfertigung, nämlich von der Vereinigung mit Gott sagt. Sie stellt diese als ein Bleiben und Wohnen Gottes in den Gerechten dar. „Wir werden," spricht Jesus von sich und dem Vater, „zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen"[1]); und der Apostel redet oft von der Inwohnung des h. Geistes in den Gläubigen, die er deßhalb Tempel Gottes oder des h. Geistes nennt[2]). Wir dürfen somit folgern: Gott ist seiner ganzen Kraft und Wesenheit nach überall zugegen, und in ihm kann keine Veränderrng vorgehen. Wenn es also heißt, daß er zu uns komme, oder, wie die h. Schrift auch sagt, uns heimsuche; so kann das nichts anders bedeuten, als daß er eine Veränderung in uns hervorbringe, durch welche wir mit ihm auf eine neue Weise in Verbindung treten. Können wir uns nun demzufolge das Kommen Gottes nicht ohne einen den Zustand unserer Seele verändernden Einfluß denken; so können wir uns auch sein Bleiben in uns nicht ohne die Fortdauer dieses veränderten Zustandes, und folglich nicht ohne eine in uns bleibende Gabe oder Wirkung Gottes vorstellen. Gäbe es nur vorübergehende Einwirkungen

---

1) Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus. Joan. 14, 23.

2) Eph. 3. 1. Cor. 3. 2. Cor. 6.

Gottes, durch welche unsere Seele mit ihm in Verbindung träte; so gäbe es auch nur ein öfteres Kommen und Heimsuchen, aber kein Bleiben und Wohnen Gottes in uns. —

174. Achten wir ferner auf jene bald bildlichen, bald mehr oder weniger eigentlichen Ausdrücke, durch welche das Wort Gottes uns über die Beschaffenheit der heiligmachenden Gnade selber belehrt. Wie die himmlische Seligkeit das ewige Leben, so wird auch der Zustand der Gnade im Gegensatze zu dem der Sünde das Leben genannt. „Ich bin gekommen," spricht der Herr, „damit sie das Leben haben;" und wie häufig heißt „von Gott Leben erhalten" dasselbe, als „seine Gnade empfangen." Deßhalb wird ja auch in der allgemeinen Sprache der Christen die Gnade das Leben der Seele genannt. Das Leben ist aber in uns ebenso wenig als das Sein eine vorübergehende Bewegung: es ist vielmehr der bleibende Grund aller Bewegung und Thätigkeit. — Wo der h. Cyprian in seiner beredten Sprache die Wirkungen der Gnade, welche die Taufe mittheilt, beschreibt; vergleicht er das Leben, das wir durch die Wiedergeburt vom h. Geist empfangen, mit dem Leben, das uns der fleischliche Ursprung gab. Wie aus diesem die Neigung zur sündigen Lust, so aus jenem die Fähigkeit zum heiligen Wandel. „Irdisch war der Mensch, da er, aus dem Fleische geboren, der Sünde unterthan lebte; Gottes zu sein fieng er an, als ihn bereits der h. Geist belebte" [1]). Gewiß also hat er sich das Leben, das die Gnade uns schenkt, als eine in uns fortdauernde Quelle himmlischer Kräfte gedacht. Und wird sie nicht als solche vom Herrn selber bezeichnet? „Das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm zur Wasserquelle werden, die in's ewige Leben strömt." (Joh. 4, 14.) Ein anderer in der Schrift stets wiederkehrender Name der Gnade ist jener des Lichtes. Es kann aber

---

1) Postquam undae genitalis auxilio superioris aevi labe detersa in expiatum pectus serenum ac purum desuper se lumen infundit, postquam coelitus spiritu hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit: mirum in modum protinus confirmare se dubia, patere clausa, lucere tenebrosa, facultatem dare, quod prius difficile videbatur, geri posse, quod impossibile putabatur, ut esset agnoscere terrenum fuisse, quod prius carnaliter natum delictis obnoxium viveret, Dei esse coepisse, quod iam Spiritus sanctus animaret. Epist. ad Donat. 2. (Bene admones, Donate). —

darunter nicht bloß eine vorübergehende Erleuchtung verstanden werden. Denn es wird von diesem Lichte nicht bloß gesagt, daß wir vieles in ihm erkennen, sondern auch, daß wir den Geist der Weisheit und Offenbarung zur Erkenntniß, und erleuchtete Augen des Herzens haben (Eph. 1, 17); weßhalb denn auch die Gläubigen selbst Licht genannt werden: „Ihr waret einst Finsterniß; jetzt aber seid ihr Licht im Herrn." (Ephes. 5, 8.) Wie wir also unter dem Lichte der Vernunft eine Eigenschaft verstehen, wodurch die Seele fähig ist, die natürliche Ordnung zu erkennen; so müssen wir uns auch das Licht der Gnade als etwas in uns Fortdauerndes denken, worin die Fähigkeit, das Uebernatürliche zu erfassen, ihren Grund hat.

175. Gehen wir nun zu den ganz bildlichen Ausdrücken über. Wir lesen beim Apostel: „Gott ist es, der uns sammt euch in Christo befestiget und der uns gesalbt hat, der uns auch das Siegel aufgedrückt und das Pfand des Geistes in unsere Herzen gelegt hat" [1]); und bekanntlich kehren eben diese Bilder in der h. Schrift oftmals wieder. Sollen wir uns aber ihnen zufolge die Gnade, durch welche Gott uns heiligt, als ein Salböl, das er unserer Seele eingegossen, als ein Siegel, das er ihr aufgedrückt, als ein Unterpfand, das er in unser Herz niedergelegt hat, vorstellen: müssen wir sie uns dann nicht als etwas von ihm in uns Hervorgebrachtes und in uns Bleibendes denken? Was wir aber eben bemerkten, daß nämlich diese selben Ausdrücke in den heiligen Büchern so oft wiederholt werden, ist wohl zu beachten. Denn daraus müssen wir schließen, daß dieselben besonders geeignet sind, die Gnade zu versinnbildlichen. Aus eben diesem Grunde sind sie denn auch in die Sprache der Väter und der Kirche übergegangen. Dem h. Basilius zufolge wurden die Engel durch die Gnade der Heiligung wie durch eine Salbe gestärkt [2]); und der h. Augustin findet auch die Gnade, welche die menschliche Seele des Herrn empfieng, durch dasselbe Bild ausgedrückt: „Wie hat ihn, fragt er,

---

1) Qui autem confirmat nos vobiscum in Christo et qui unxit nos Deus, qui et signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris. 2. Cor. 1, 21.

2) *Οἱονεὶ βαφῇ τινι τῷ ἁγιασμῷ στομωθέντες.* Hom. in ps. 32.

Gott durch den h. Geist und mit Kraft gesalbt?" und antwortet: „Jesus wurde nicht mit sichtbarem Oel gesalbt, sondern mit der Gabe der Gnade, welche durch die sichtbare Salbe, womit die Kirche die Täuflinge salbt, versinnbildlicht wird" [1]). An derselben Stelle erklärt der heilige Kirchenlehrer die Worte des Apostels Johannes: „Seine Salbung belehrt euch über alles:" — „Die unsichtbare Salbung ist jene Liebe, welche in jedem, in dem sie ist, wie eine Wurzel ist, die nicht verdörrt, wie sehr auch die Sonne brennen mag" [2]). Hier fügt also der h. Augustin ein anderes Gleichniß hinzu, das noch viel ausdrücklicher die Gnade als eine in uns fortdauernde Gabe des Himmels bezeichnet: sie ist in uns wie eine Wurzel, die nicht verdörrt.

176. Aber öfter noch und ausführlicher reden die hh. Väter von dem geheimnißvollen Siegel, das der h. Geist unsern Seelen aufdrückt. Das Bild, so lehren sie, was durch diese Besiegelung unsern Seelen eingeprägt wird, ist kein anderes als das Bild der göttlichen Wesenheit. „Wir werden," heißt es beim h. Cyrillus von Alexandrien, „durch den h. Geist besiegelt, damit wir dem Antlitz des Vaters, d. i. dem Sohne ähnlich seien" [3]). Es ist also diese Besiegelung eben jene Umgestaltung des Menschen nach Christus (dem Urbilde der göttlichen Wesenheit und dem Vorbild aller Ebenbilder Gottes), von welchen wir schon oben ausführlicher geredet haben. Dies spricht der h. Cyrillus an derselben Stelle bald nachher noch bestimmter aus: „Wir haben das göttliche Kennzeichen in uns aufgenommen und sind reich geworden in uns selber. Denn wir sind durch dasselbe nach Gott umgestaltet.

---

1) Quomodo unxit eum Deus Spiritu sancto et virtute? (Act. 10, 38.) Unctus est Iesus non oleo visibili, sed dono gratiae, quod visibili significatur unguento, quo baptizatos ungit Ecclesia. — Tract. 3. in 1. Ioann. 2.

2) Unctio eius docet vos omnia (1. Ioan. 2, 20. 27.). Unctio invisibilis charitas illa est, quae, in quocumque fuerit, tanquam radix illi erit, quamvis ardenti sole arescere non potest. Ibid. —

3) *Κατασφραγίσμεθα γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι πρὸς ἐμφέρειαν καὶ ὁμοίωσιν τοῦ προσώπου τοῦ πατρὸς, τουτ᾽ ἔστι τοῦ υἱοῦ.* Dial. V. p. 554.

Jene über alles erhabene Schönheit, d. i. der Sohn, wird aber durch den Geist unsern Seelen eingeprägt [1]).

Können wir uns nun das, wodurch unsere Seele in Gottes Bild umgewandelt eine himmlische Schönheit besitzt, anders denn als eine in ihr fortdauernde Wirkung Gottes vorstellen? und kann unter jener Gabe des Geistes, die in uns ist, wie ein in uns durch Besiegelung eingeprägtes Zeichen, an dem wir als Kinder Gottes erkannt werden, eine vorübergehende Erleuchtung oder Anregung verstanden sein? Der h. Ambrosius hat sie so nicht aufgefaßt, sonst hätte er, jene Bilder noch stärker ausdrückend, von dem, was die Gnade der Rechtfertigung in uns wirkt, nicht wie von einem Gemälde reden können, das wir uns hüten sollen zu verwischen, weil es von Gott gemacht ist und nicht durch Schminke, sondern durch Wahrheit glänzt, nicht in Wachs, sondern durch die Gnade entworfen ist [2]). Welches aber dies Gemälde sei, und wodurch es in uns hervorgebracht werde, das erklärt er fast mit denselben Worten wie der h. Cyrillus: „Wir sind also von Gott mit dem Geiste besiegelt. Denn wie wir in Christo sterben, damit wir neugeboren werden; so werden wir auch mit dem Geiste besiegelt, damit wir sein" (in der Wiedergeburt empfangenes) „glänzendes Bild und seine Gnade bewahren können, was eben das geistige Siegel ist. Denn obgleich wir dem äußeren Zeichen nach am Leibe besiegelt werden, so werden wir doch der That nach im Herzen besiegelt, damit der h. Geist uns das Abbild des himmlischen Bildes eindrücke" [3]).

---

1) *Καὶ χαρακτῆρα τὸν θεῖον εἰσοικισάμενοι καὶ πεπλουτηκότες ἐν ἑαυτοῖς. μεμορφώμεθα γὰρ δι' αὐτοῦ πρὸς θεόν, εἶδος δὲ τὸ πάντων ἐπ' ἐκεινα καὶ ὑπέρτατον τουτέστιν ὁ υἱὸς διὰ πνεύματος ἐνσημαίνεται ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς.* Ibid. p. 557.

2) Utrum secundum corpus an secundum animam iustificatio tibi conferri videatur, quaeso respondeas. Sed dubitare non potes, cum iustitia, unde iustificatio derivata est, mentis tuae utique, non corporis sit. Pictus es ergo, o homo, et pictus a Domino Deo tuo. Bonum habes artificem atque pictorem, noli bonam delere picturam, non fuco sed veritate fulgentem, non cera expressam, sed gratia. — Examer. l. 6. c. 8.

3) Signati ergo Spiritu a Deo sumus. Sicut enim in Christo morimur, ut renascamur, ita etiam Spiritu signamur, ut splendorem et

177. Doch dürfte es vielleicht scheinen, daß man solche Stellen der Schrift und Väter von der sittlichen Umwandlung, welche durch die Nachahmung der Beispiele Christi in uns vorgeht, verstehen könne. Und gewiß werden wir nicht läugnen, daß die hh. Väter oftmals von einer solchen allmähligen Gestaltung des Bildes Christi in uns reden; wie ja auch der Apostel von einer fortschreitenden Verklärung in das Bild des Herrn spricht, und die Gläubigen ermahnt, durch heiligen Wandel darnach zu streben, daß Christus in ihnen gestaltet werde [1]). Aber was die hier angeführten Stellen betrifft, so braucht man sie nur mit einiger Aufmerksamkeit zu lesen, um einzusehen, daß in ihnen nicht von dieser allmählig fortschreitenden Heiligung, sondern von jenem Augenblicke, in welchem uns Gott seinen Geist, den Geist der Kindschaft verleiht, die Rede ist. Wenn aber auch jemand glaubte, dies läugnen zu dürfen, so könnte er doch deßhalb nicht läugnen, was wir hier zu beweisen haben, daß nämlich in ihnen die Gnade als eine in uns bleibende Gabe Gottes dargestellt werde. Er könnte nur behaupten, daß jenes Siegelbild, jene himmlische Schönheit, jenes Unterpfand, jenes göttliche Kennzeichen nach und nach in uns gebildet werde; aber könnte er etwa in Abrede stellen, daß durch dieselben etwas bezeichnet werde, was Gott in uns hervorbringt und was in uns bleibt, wenn die Anregungen, die uns zu guten Handlungen stärken, mit diesen vorübergegangen sind? Müßte er nicht auch ferner eingestehen, daß diese bleibende Gabe, welche seiner Ansicht nach erst allmählig sich bildet, vom ersten Augenblicke der Rechtfertigung an, wenigstens zu werden anfange? Er muß die Rechtfertigung, wie oben nachgewiesen wurde, als eine augenblickliche Umwandlung, aber auch als eine Umwandlung, die den Zustand des Menschen ganz verändert, als eine Wiedergeburt auffassen. Worin besteht aber diese Umwandlung, wenn nicht darin, daß das Ebenbild Gottes im Menschen hergestellt wird? und worin die Wiedergeburt, wenn nicht

---

imaginem eius et gratiam tenere possimus; quod est utique spirituale signaculum. Nam etsi specie signamur in corpore, veritate tamen in corde signamur, ut Spiritus sanctus exprimat in nobis imaginis coelestis effigien. De Sp. S. l. 1. c. 6.

1) Gal. 3, 27. — 4, 19. — Rom. 13, 14. — Ephes. 4, 24.

darin, daß er durch die Gnade Gott ähnlich und deßhalb sein Kind wird, wie der ewige Sohn Sohn ist, weil er das vollkommene Bild des Vaters ist? Muß man also jene allmählige Umgestaltung unserer Seele als die Fortbildung dessen, was so begonnen ist, betrachten; so wird man auch zu der gewöhnlichen Lehre zurückgeführt: die heiligmachende Gnade ist eine geistige Gabe, die Gott uns in der Rechtfertigung verleiht, und die, bei getreuer Mitwirkung mit der vorübergehenden Gnade, in uns nicht nur erhalten, sondern auch vermehrt und gewissermaßen ausgebildet wird.

Nur wenn man die christliche Heiligkeit mit der natürlichen Sittlichkeit verwechselt, kann man auch hier anders schließen, und sich diese Umwandlung ohne eine in uns bleibende Gnade vorstellen. Wenn uns nämlich durch die Rechtfertigung nichts anders verliehen würde, als daß die Vernunft wieder über die Sinnlichkeit zu herrschen begänne, und wenn die fortgesetzte Heiligung nur eine Behauptung und Ausdehnung dieser Herrschaft wäre: so erhielten wir freilich auch dann eine bleibende, sittliche Vollkommenheit, die wir früher nicht besaßen; aber dieselbe wäre keine außer dem vorübergehenden Beistande verliehene übernatürliche Gabe, sondern eine vermittelst dieses Beistandes entwickelte Anlage der Natur. —

Es ist also aus den angeführten Zeugnissen gewiß, daß die hh. Väter sich aus der Lehre der Schrift dieselbe Vorstellung von der heiligmachenden Gnade gebildet hatten, welche die Theologen darin finden; der große Basilius aber trug die Lehre von der habitualen Gnade auch bereits mit denselben Ausdrücken vor, deren sich die Schule bedient. Denn ihm zufolge ist die Gnade des Geistes in uns, wie die Form in dem Stoffe, wie die Kraft in dem Kräftigen, wie die Anlage und Fertigkeit (ἕξις) in dem, der sie besitzt[1]). Sie ist wie die Form, weil sie dem vernünftigen Geschöpfe die letzte Vollendung giebt und eben dadurch es geistig macht; sie ist

1) Wir haben in unserer Sprache keinen allgemeinen Ausdruck, der die verschiedenen Bedeutungen, welche das griechische ἕξις (habitus) haben kann, alle umfasse. Weßhalb es hier mit Anlage und Fertigkeit übersetzt wurde, geht aus dem gleich Folgenden hervor.

in der reinen Seele, wie die Sehkraft im gesunden Auge; sie ist endlich in uns wie die Kunst im Künstler, immer zwar gegenwärtig, aber nicht ohne Unterlaß thätig[1]). —

178. Nachdem wir nun Schrift und Väter vernommen haben, kehren wir zu den Entscheidungen des tridentinischen Kirchenrathes zurück. Es könnte aber sehr überflüssig scheinen, erst nachweisen zu wollen, daß in diesen die Gnade der Rechtfertigung als eine in uns bleibende Wirkung Gottes dargestellt werde. Lesen wir ja in demselben zweimal die ausdrücklichen Worte: Charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret; (cap. 7 et can. 11.) und überdies: Quae iustitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem iustificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum. (cap. 16.) Aber es ist zu bemerken, daß in der Schulsprache jener Zeit das Wort inhaerere (anhaften) gebraucht wurde, um die Weise zu sein, die dem Accidenz eigenthümlich ist, zu bezeichnen. Wie es der Substanz eigen ist, per se subsistere, so ist es dem Accidenz eigen, alteri ut subiecto inhaerere. Nun gehört aber nicht bloß die bleibende Beschaffenheit, sondern auch die vorübergehende Erscheinung oder Thätigkeit zu den Accidenzen. Von den einen also, wie von den andern wurde der Ausdruck inhaerere gebraucht. — Wie wir schon bemerkten, gieng die eigentliche Absicht des Kirchenrathes dahin, gegen den Irrthum der Reformatoren, daß wir nur durch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi gerecht seien, die katholische Wahrheit von der innern Umwandlung und Heiligung des Menschen hervorzuheben. Daraus dürfte man also wohl schließen, daß die Väter des Concils jenen Zusatz atque illis inhaeret nicht gemacht, um die Gnade der Gerechtfertigten im Gegensatz zu den vorübergehenden Anregungen als eine fortdauernde, sondern nur um sie im Gegensatz

1) *Λέγεται μὲν οὖν τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕγῃ εἶναι, καὶ ἡ δύναμις ἐν τῷ δεκτικῷ καὶ ἡ ἕξις ἐν τῷ κατ᾽ αὐτὴν διακειμένῳ, καὶ πολλὰ τοιαῦτα. οὐκοῦν καθὸ μὲν τελειωτικὸν τὸ ἅγιον πνεῦμα τῶν λογικῶν, ἀπαρτίζον αὐτῶν τὴν ἀκρότητα, τὸν τοῦ εἴδους λόγον ἐπέχει . . . . καὶ ὡς ἡ δύναμις τοῦ ὁρᾷν ἐν τῷ ὑγιαίνοντι ὀφθαλμῷ, οὕτως ἡ ἐνέργεια τοῦ πνεύματος ἐν τῇ κεκαθαρμένῃ ψυχῇ. καὶ ὡς ἡ τέχνη ἐν τῷ ἀναλαβόντι αἐτὴν, οὕτως ἡ χάρις τοῦ πνεύματος ἐν τῷ ὑποδεξαμένῳ. ἀεὶ μὲν συμπαροῦσα, οὐχὶ δὲ καὶ ἐνεργοῦσα διηνεκῶς.* De Spir. S. cap. 26.

zu der äußeren Gunst der Zurechnung als eine innerliche, uns heiligende Gabe, zu bezeichnen. Das inhaerere drückte also nur jenes dem Accidenz eigene in uns Sein und nicht gerade auch das in uns Bleiben aus.

Jedoch obgleich, was eben vom Gebrauche des Wortes inhaerere gesagt wurde, wahr ist; so darf man doch dasselbe in solch' besonderer Bedeutung nur dann verstehen, wann von dem Gegensatz zwischen Substanz und Accidenz die Rede ist; in jedem andern Zusammenhange muß es in seiner gewöhnlichen und natürlichen Bedeutung aufgefaßt werden, und dieser zufolge drückt es allerdings ein Verharren und Fortdauern aus. Da also in dem Beschluß des Kirchenrathes von jenem Gegensatz nicht die Rede ist; so müssen wir in ihm das Wort inhaerere auch in dieser seiner gewöhnlichen Bedeutung nehmen. — Dazu kommt, daß die h. Synode auch auf manche andere Weise die heiligmachende Gnade als etwas in uns Bleibendes bezeichnet. Sie lehrt, daß sie in uns zunimmt (cap. 10.), daß wir dies ihr Wachsthum durch die guten Werke verdienen (cap. 30.), daß wir sie durch jede Todsünde verlieren, daß wir, um selig zu werden, in ihr sterben müssen. — Endlich berichtet Palaviccini, als auf dem Kirchenrath der Wunsch ausgesprochen worden, daß das habituale Sein der Gnade in uns bestimmt erklärt würde; hätten die Väter erwiedert, daß dies bereits hinlänglich, besonders durch das Wort inhaerere, geschehen sei [1]).

179. Aber auch von all' diesem abgesehen, läßt sich mehr noch als aus der Bedeutung einzelner Wörter unser Satz aus der Lehre des Kirchenrathes selber beweisen. Dieser zufolge ist die Gnade der Rechtfertigung nicht ein bloßes Wohlwollen, sondern zugleich eine Wirkung Gottes, durch welche in uns die christliche Tugend und namentlich Glaube, Hoffnung und Liebe hervorgebracht werden, und zwar erklärt dies die Kirche von allen, die gerechtfertigt worden, ohne irgend einen Unterschied [2]). Wäre also die rechtfertigende Gnade eine vorübergehende Einwirkung Gottes; so müßte sie eine solche sein, in Folge welcher der Mensch, wenn er gerecht-

1) Gesch. des trid. Conc. Th. 1. B. 8. Cap. 14.

2) Sess. VI. cap. 7. (Siehe oben n. 164.) can. 11.

fertigt wird, jene Tugenden erweckte; woraus folgen würde, daß ohne die actuale Hinwendung zu Gott durch vollkommnen Glauben, Hoffnung und Liebe, von der oben die Rede war, niemand je gerechtfertigt würde. Dies ist aber nach andern ausdrücklichen Lehren desselben Kirchenrathes falsch. Denn erstlich erklärt er, daß die aus vollkommner Liebe entspringende Reue auch ohne den Empfang des Sakramentes (wenngleich nicht ohne das Verlangen nach demselben) rechtfertige, daß aber die unvollkommene Reue vorbereite, um vermittelst des wirklichen Empfanges des Sakramentes gerechtfertigt zu werden [1]). Ebenso stellt er als Glaubenslehre fest, daß auch die Unmündigen in der Taufe diese Gnade der Heiligung erhalten. Denn er sagt von ihnen, daß auch sie aus dem Wasser und h. Geiste wiedergeboren werden [2]). Daß aber in der Sprache der Kirche unter der Gnade der Wiedergeburt die Gnade der Rechtfertigung verstanden werde, bedarf kaum einer Erwähnung. So werden also auch die Kleinen durch eine innere Umwandlung und Erneuerung gerechtfertigt. In ihnen kann aber diese Umwandlung keine actuale Hinwendung zu Gott sein. — Hier ist nun noch zu bemerken, daß, wenn wir deßhalb in den Unmündigen die Gnade der Rechtfertigung als eine habituale annehmen müssen; dies noch vielmehr in Bezug auf die Erwachsenen geschehen muß. Denn, wie wir bald sehen werden, nur ob diese Gnade auch vor dem Gebrauche der Vernunft ertheilt werde, ist ehemals von einigen Theologen in Zweifel gezogen worden; daß sie allen Gerechtfertigten, die den Gebrauch der Vernunft haben, innewohne, wurde stets in der ganzen Kirche geglaubt und gelehrt. —

180. Und weil jene Lehre von den unmündigen Täuflingen in unserer Frage von so großer Wichtigkeit ist; so wollen wir zum Schlusse auch noch in Kürze zeigen, daß sie schon in den ersten Jahrhunderten in der Kirche allgemein war. Der h. Augustin hielt sie für so gewiß, daß er sie im Streite mit den Pelagianern benutzte. Er hatte gegen diese zu beweisen, daß die Sünde Adam's nicht bloß durch Nachahmung, sondern auch und vorher durch die Abstammung auf seine Nachkommen übergehe, und sagt zu dem Ende, es verhalte

1) Sess. XIV. cap. 4. (Oben n. 168.)
2) Sess. V. can. 4.

sich mit diesem geistigen Tode, wie mit dem geistigen Leben. Auch die Heiligen ahmen Christus nach; jedoch abgesehen von dieser Nachahmung wirkt die Gnade Christi in ihnen Gerechtigkeit. „Denn durch diese Gnade verleibt er sich auch die Kleinen ein, die doch gewiß noch niemand nachahmen können. Wie also der, in welchem alle belebt werden, außerdem daß er uns ein Beispiel der Gerechtigkeit zur Nachahmung geworden ist, die geheimnißvolle Gnade seines Geistes verleiht, und diese auch den Kleinen auf verborgene Weise eingießt: also ist auch jener, in welchem alle sterben, nicht bloß das Beispiel, dem, die freiwillig sündigen, nachahmen, sondern er hat überdies mit der verborgenen Seuche seiner fleischlichen Lust alle, die von ihm abstammen, angesteckt“ 1).

Umgekehrt wollten aber auch die Pelagianer eben diese Lehre der Kirche benutzen, um ihren Irrthum zu vertheidigen. Die heiligen Väter bewiesen das Dasein der Erbsünde auch aus der großen Sorge, welche die Kirche habe, daß kein unmündiges Kind ohne die Taufe sterbe. Die Pelagianer also erwiederten, die Kleinen würden nicht getauft, damit sie Vergebung der Sünde, sondern damit sie die Gnade der Kindschaft erhielten; und Julian berief sich dafür auf das Ansehen des h. Chrysostomus. Dieser nämlich rügt den Irrthum derer, welche meinten, die Gnade der Taufe bestehe nur in der Vergebung der Sünden. Vielmehr, sagt er, seien die Getauften durch die Kraft des Sakramentes nicht nur frei geworden, sondern auch heilig, gerecht, Kinder und Erben Gottes, Brüder und Miterben Christi, Glieder seines Leibes, Tempel Gottes und Werkzeuge des h. Geistes. „Deßhalb taufen wir auch die Kleinen, obgleich sie noch keine Sünden haben, damit auch ihnen die Heiligkeit und Ge-

1) Hac enim gratia baptizatos etiam parvulos suo inserit corpori, qui certe imitari aliquem nondum valent. Sicut ergo ille, in quo omnes vivificabuntur, praeterquam quod se ad iustitiam exemplum imitantibus praebuit, dat etiam occultatissimam sui spiritus gratiam, quam latenter infundit et parvulis; sic et ille, in quo omnes moriuntur, praeterquam quod eis, qui praeceptum Domini voluntate transgrediuntur, imitationis exemplum est, occulta etiam tabe carnalis concupiscentiae suae tabificavit in se omnes de sua stirpe venientes.

De peccat. meritis et remiss. l. 1. c. 9.

rechtigkeit verliehen, damit auch sie Kinder und Erben, Brüder Christi und Glieder seines Leibes werden." — Der h. Augustin zeigt nun, daß Chrysostomus die Erbsünde, die er an so vielen andern Stellen mit großem Nachdrucke lehre, hier nicht geläugnet, sondern nur habe sagen wollen, daß die Kleinen noch keine persönliche Sünden hätten. Er macht zu dem Ende aufmerksam, daß er nicht, wie Julian citirte, gesagt habe: „obgleich sie nicht mit der Sünde befleckt sind," sondern in der Mehrzahl: „obgleich sie keine Sünden haben." (*καίτοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα.*) Daß aber die Unmündigen außer der Sündenvergebung auch die Gnade der Heiligung und Kindschaft empfangen, stellt der h. Augustin nicht nur nicht in Abrede, sondern erkennt er auch hier von neuem als Wahrheit an[1]).

III.

Ueber Hermes Lehre von der heiligmachenden Gnade.

181. Von dem Begriff und den Eintheilungen der Gnade redend, zeigt Hermes in Uebereinstimmung mit allen Theologen, daß nicht bloß das uns erwiesene Gute, sondern auch das Wohlwollen Gottes, in sich selbst betrachtet Gnade genannt werde, und theilt demzufolge die Gnaden in solche ein, die im Wohlwollen Gottes gegen uns, und in solche, die in einem uns von Gott aus Wohlwollen geschenkten Gute bestehen. Die erstere, so spricht er dann ferner, müsse als ein in Gott fortdauernder Zustand; die andere als eine in uns oder an uns übergegangene Wirkung Gottes gedacht werden: woraus folge, daß jene bleibend, diese aber vorübergehend sei. Dieses sei die unter den Theologen gewöhnliche Eintheilung in gratiam habitualem vel sanctificantem et gratiam actualem: weßhalb er denn auch zum Schluß diese, wie er sie selber nennt „ausdrückliche" Erklärung giebt:

---

1) Contra Iulianum l. 1. c. 6 et seqq. — S. Chrys. hom. ad neophytos.

„Die bleibende (habituale) Gnade ist ein Wohlwollen Gottes gegen den Menschen um der Verdienste (Genugthuung) Jesu Christi willen“[1]).

Dagegen läßt sich nun auf den ersten Blick einwenden, daß nach solcher Erklärung alle Menschen ohne Unterschied in der heiligmachenden Gnade leben würden. Denn alle umfaßt Gott mit Wohlwollen um der Verdienste Jesu Christi willen. — Es ist denn auch Hermes dieser Erklärung, obschon er sie den anzustellenden Untersuchungen so ausdrücklich zu Grunde legt, in diesen Untersuchungen selbst nicht treu geblieben. Er hatte an der angeführten Stelle behauptet, die bleibende Gnade könne wohl in Ansehung ihres Grundes eingetheilt werden; je nachdem nämlich dieser Grund die ursprüngliche Güte Gottes gegen seine Geschöpfe, oder das genugthuende Verdienst Jesu Christi sei: aber eine andere Eintheilung lasse sie nicht zu. Denn dieselben könnten nur nach den Graden des göttlichen Wohlwollens geschehen; diese Grade aber seien uns unbekannt. Nichtsdestoweniger unterscheidet er später von der bleibenden Gnade überhaupt „diejenige, welche zur Wirkung des Heiles erforderlich ist, und daher in den Gerechten Realität hat,“ und giebt dann von dieser die Erklärung: „Die zu unserer Heilswirkung erforderliche und daher wenigstens in jedem Gerechten reale, bleibende Gnade ist ein um der Verdienste Christi willen in Gott bestehender positiv geneigter Wille, dem Menschen alle zureichenden vorübergehenden Gnaden zur Wirkung seines Heiles .... zu verleihen, wann und wo er derselben bedarf.“ (§. 294.) So hat also nun Hermes doch eine andere Eintheilung der bleibenden Gnade, als jene, die aus ihrem Grunde genommen wird, gefunden, und die Grade des göttlichen Wohlwollens aus seinen Wirkungen kennen gelernt. Er hätte also auch oben nicht sagen dürfen, daß die bleibende Gnade, d. h. das Wohlwollen Gottes überhaupt, jene sei, welche in der Theologie habitualis oder sanctificans genannt werde. Er mußte (seiner Lehre gemäß) sagen: Die bleibende Gnade werde sanctificans genannt, wenn man darunter ein solches Wohlwollen verstehe, wodurch Gott um Christi willen bereit sei,

---

1) Dogm. Dritt. Thl. §. 279.

dem Menschen alle zur Heilswirkung hinreichenden Gnaden zu ertheilen.

182. Aber nun hat ja Gott in Ansehung aller Menschen ohne Ausnahme den positiv geneigten Willen, ihnen die zur Wirkung ihres Heiles hinreichenden Gnaden zu verleihen. Es ist dies, wenn nicht ausdrückliche Glaubenslehre, wenigstens eine unläugbare Folgerung aus geoffenbarten Wahrheiten, und Hermes selbst erkennt sie, wenigstens wenn man sie auf die zum Gebrauche der Vernunft Gelangten beschränkt, als solche an. (§. 289.) Auch aus dieser spätern und weniger unbestimmten Erklärung der heiligmachenden Gnade würde somit immer noch folgen, der katholischen Lehre nach, daß alle Menschen ohne Ausnahme, nach Hermes selbst aber, daß alle Erwachsenen im Zustande der Gnade leben. — Ferner besteht die Wirkung des Heiles, wie Hermes an der angeführten Stelle nochmals wiederholt, in der Erweckung und Unterhaltung des wirksamen Glaubens, der wirksamen Hoffnung und der wirksamen Liebe. Nun lesen wir aber auch in einem der vorhergehenden Paragraphen: „ohne Erweckung des wirksamen Glaubens, der wirksamen Hoffnung und der wirksamen Liebe sei alle Buße und Besserung unmöglich, und eigentlich bestehe sie darin; da also Gott den ernstlichen Willen habe, daß jeder Sünder durch Bekehrung die verlorne Gerechtigkeit wieder erwerbe; so gebe er auch jedem Sünder wenigstens zureichende Gnade, daß er jene drei Tugenden in sich erwecken und bis zu ihrer Vollkommenheit vollenden könne.“ (§. 289.) Wiederum also müssen wir schließen: entweder ist die gegebene Erklärung der heiligmachenden Gnade unrichtig, oder es folgt, daß alle Menschen, auch die größten Sünder, in der heiligmachenden Gnade leben. —

183. Jedoch wie wir die kirchliche Lehre von der heiligmachenden Gnade aus jener von der Rechtfertigung näher kennen gelernt haben; so können wir auch, was Hermes von der bleibenden Gnade sagt, nur aus seiner — freilich höchst seltsamen — Theorie der Rechtfertigung vollständig verstehen.

Nach Hermes also hat das Wohlgefallen, welches Gott an den Gerechten hat, seinen ganzen Grund in der Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit. Es ist dies, so erklärt er die Sache, die naturgemäße sittliche Verfassung des Menschen, welche in uns

durch die Erbsünde zerrüttet ist. Indem wir also in Folge dieser vor Gott als Wesen dastehen, die nur zum sittlich bösen Wollen aufgelegt sind; so kann auch Gott an uns nur Mißfallen haben. Aber wenn er nun — um der Verdienste Christi willen — den Beschluß faßt, durch übernatürlichen Beistand uns in den Stand zu setzen, die Sinnlichkeit der Vernunft wieder zu unterwerfen: so können wir auch wieder Gegenstände seines Wohlgefallens sein. Denn in Folge dieses Beschlusses stehen wir vor ihm als Wesen da, die gegen die Sinnlichkeit ausgerüstet und zum sittlich guten Wollen aufgelegt sind, sollte dies auch noch nicht begonnen haben. Dieser geneigte Wille Gottes, uns jene Gnaden zu ertheilen, und das demselben folgende Wohlgefallen, wodurch er uns zu seinen Kindern und Erben annimmt, ist also nach Hermes die habituale Rechtfertigung. Dieselbe, sagt er, umfaßt, der Erbsünde entsprechend, alle Menschen; doch gemäß positiver göttlicher Anordnung wird sie den einzelnen nur unter der Bedingung, daß sie das Sakrament der Wiedergeburt empfangen, zu Theil. Die habituale Rechtfertigung muß aber zur actualen Rechtfertigung, d. h. zur wirklichen innern Umwandlung und Erneuerung des Menschen werden und diese fängt an, sobald Gott jenem seinen Beschlusse Folge giebt, d. h. wirkliche Gnaden spendet. Die erste dieser ist die Gnade des lebendigen Glaubens an den göttlichen Erlöser. In denen, welche vor dem Gebrauch der Vernunft getauft werden, beginnt also (so erklärt Hermes ganz ausdrücklich) die actuale Rechtfertigung lange nach Empfang des Sakramentes; in den übrigen vor demselben. Denn sie, die zum Gebrauch der Vernunft gelangt sind, müssen, um das Sakrament gültig empfangen zu können, jenen Glauben, und wofern sie in wirkliche Sünden gefallen waren, auch bußfertige Gesinnung haben. Gott erweckt sie dazu durch seine zuvorkommende Gnade; aber der Sünder kann diese vernachläßigen, und dann bekehrt er sich nicht. (§. 260.)

184. Wie viele Irrthümer hat Hermes auf die wenigen Seiten, von denen wir hier einen Auszug gegeben haben, zusammengedrängt, und mehr als einen haben wir, weil es ohne den Zusammenhang zu stören, geschehen konnte, weggelassen. Wir möchten nämlich die Aufmerksamkeit unserer Leser von der Frage, die uns jetzt beschäftigt, nicht ablenken. Was also diese angeht, so ist zu-

vorderst offenbar, daß Hermes hier habituale Rechtfertigung nennt, was wir ihn oben bleibende oder habituale Gnade nennen hörten, Gottes geneigten Willen nämlich, uns die Gnaden, durch die wir geheiligt werden, zu ertheilen. In der Weise aber, wie diese habituale Rechtfertigung zur actualen werden soll, tritt der innere Widerspruch der ganzen Lehre an's Licht. Denn die actuale Rechtfertigung beginnt ihr gemäß dadurch, daß Gott der habitualen Folge giebt; d. h. der Mensch fängt an, innerlich umgewandelt zu werden, wenn Gott jenem geneigten Willen gemäß Gnaden zu spenden beginnt. Offenbar setzt also die actuale Rechtfertigung die habituale, und zwar nicht etwa nur der Zeit nach, sondern als ihren Grund voraus; sie setzt, sage ich, voraus, daß Gott in Bezug auf den einzelnen Menschen, der anfängt geheiligt zu werden, jenen geneigten Willen, der die habituale Rechtfertigung sein soll, schon habe. Nun aber lehrt Hermes doch wiederum, daß Gott in Bezug auf die einzelnen Menschen diesen Willen nur bedingungsweise habe, und die Bedingung ist der gültige Empfang des Sakramentes. Sie können aber das Sakrament nicht gültig empfangen, wenn die actuale Rechtfertigung, ihre innere Umwandlung durch Glaube und Buße, nicht schon begonnen hat, und folglich sie nicht schon Gnaden empfangen haben. Gott spendet also die Gnaden, wodurch unsere actuale Rechtfertigung beginnt, nur in Folge des geneigten Willens, der unsere habituale Rechtfertigung ist; und er hat diesen geneigten Willen nur unter der Voraussetzung, daß unsere actuale Rechtfertigung begonnen hat. Mithin setzt der Grund seine Folgen voraus. Oder soll etwa der bedingte Willen Gottes Wirkungen hervorbringen, ehe die Bedingung erfüllt ist; ja bei der Gewißheit, daß sie nie erfüllt werde? denn diese Gewißheit ist vorhanden in Ansehung aller, welche die Gnade zum Glauben und zur Buße nicht benutzen.

185. Nichtsdestoweniger hätte Hermes solche Widersprüche, ohne übrigens seine Ansichten zu ändern, vermeiden können. Er hätte nämlich die Lehre der Theologen von dem vorhergehenden und nachfolgenden Willen Gottes, die wir im ersten Bande gegen ihn vertheidigt haben, benutzen, und etwa die Sache also vorstellen können: Weil Christus für alle Menschen gestorben ist, und für die Sünden der ganzen Welt genug gethan hat; so kann man

auch sagen, daß in ihm und seinetwegen das ganze Menschengeschlecht vor Gott gerechtfertigt, ihm wieder wohlgefällig ist. Gott will also, daß alle zum Heile gelangen, und folglich, daß alle von der Sünde befreit, und durch die Gnade geheiligt werden. Aber er will, wie das Heil, so auch diese Befreiung und Heiligung, nur unter Bedingungen, deren Erfüllung von der menschlichen Freiheit abhängt. Jenes alle Menschen umfassende Wollen ist also, insofern es das wirkliche Heil und die wirkliche Rechtfertigung zum Gegenstand hat, ein bedingtes Wollen. Da es jedoch ein wahres und ernstliches Wollen ist, so setzt es den unbedingten Willen, das Heil und die Rechtfertigung aller Menschen möglich zu machen, voraus. Es giebt demnach in Gott einen Beschluß, allen Menschen, die zur Erlangung der Rechtfertignng hinreichenden Gnaden zu ertheilen. Wenn wir nun mit diesen Gnaden mitwirkend, die theils durch die Natur der Sache, theils durch positive Anordnung Gottes gesetzten Bedingungen erfüllen: so hört jenes bedingte Wollen auf bedingt zu sein; es bringt seine Wirkung, die Rechtfertigung, hervor. In Bezug auf jene also, welche die vorbereitenden Gnaden benutzen, giebt es in Gott auch einen Beschluß, sie von der Sünde zu erlösen und zu heiligen, und dadurch des ewigen Lebens würdig zu machen. — Auf solche Weise mußte Hermes in Gott ein doppeltes Wohlgefallen gegen uns und somit auch eine doppelte bleibende Gnade unterscheiden: die eine wäre der Grund aller vorübergehenden Gnaden, durch welche wir auf die Rechtfertigung vorbereitet werden, und diese erstreckt sich auf alle Menschen; die andere wäre der Grund jener vorübergehenden Gnade, durch welche die Rechtfertigung selber geschieht; und nur diese, die Gerechten allein umfassende, konnte er die heiligmachende Gnade nennen.

186. Er konnte sie so nennen, ohne in den Irrthum oder Widerspruch, den wir bis jetzt gerügt haben, zu gerathen; aber deßhalb wären seine Erklärungen und Behauptungen noch nicht gerechtfertigt. Diesen zufolge unterscheidet sich die heiligmachende Gnade dadurch von den übrigen, daß sie keine Wirkung Gottes in uns, sondern nur ein Wohlwollen Gottes gegen uns ist. „Sie ist," sagt Hermes, „nicht Wirkung in uns; denn sie ist gar nicht in uns, sondern in Gott; sie muß auch nicht als Ursache einer Wirkung in uns gedacht werden, sondern als Aufnahme des Menschen in ein

besonderes Verhältniß zu Gott. (§. 294.) Nun aber ist dieser Satz: „Die rechtfertigende Gnade ist nur Wohlwollen Gottes“ — eine erklärte Häresie [1]), und jeder Katholik muß als Glaubenssatz bekennen, daß diese Gnade eine Wirkung Gottes in uns, wodurch wir geheiligt werden, daß sie also auch in uns Ursache einer Wirkung, nämlich die Ursache der iustitia inhaerens ist. Daß Hermes hinzufügt, sie werde dennoch auch in Ansehung des Menschen mit Recht bleibende Gnade (gratia habitualis) genannt, weil der Mensch durch sie in einem fortdauernden Verhältniß zu Gott stehe; rechtfertigt ihn nicht. Oder ist nicht auch nach Luther die Rechtfertigung eine Aufnahme des Menschen in ein besonderes Verhältniß zu Gott? Dadurch, daß Gott dem Menschen wegen seines Glaubens an den Erlöser seine Huld wieder zuwendet, und ihm nicht seine Sündhaftigkeit, sondern die Gerechtigkeit Christi zurechnet; hört ja der Mensch auf, strafwürdiger Knecht zu sein; er wird ein Gegenstand der besondern Liebe, wird Kind und Erbe Gottes, und empfängt auch von nun an reichliche Gaben der Gnade. —

Daß nichtsdestoweniger zwischen Hermes und Luthers Lehre ein wesentlicher Unterschied obwalte, geht aus dem oben Gesagten schon hervor. Nach Hermes ist die bleibende Gnade nicht deßwegen rechtfertigende oder heiligmachende Gnade, weil Gott ihr zufolge dem Menschen die Gerechtigkeit eines Andern, Christi nämlich, zurechnet; sondern weil sie der Grund ist, weßhalb Gott dem Menschen Christi wegen die vorübergehenden Gnaden, wodurch er selbst innerlich geheiligt wird, ertheilt. Er läugnet also die innere Heiligung nicht, jedoch als (nächste) Ursache derselben will er nicht die bleibende, sondern die vorübergehende Gnade angesehen wissen. Weil er aber ausdrücklich hinzusetzt, daß diese bleibende Gnade, welche ihm zufolge nicht in uns, sondern nur in Gott, nämlich nichts anders als Wohlwollen Gottes ist, eben jene sei, die man Gnade der Rechtfertigung oder heiligmachende Gnade nenne: so hat er damit von dieser eine Erklärung gegeben, die dem Wortlaute nach eine von der Kirche feierlich verworfene Häresie ist. Es ist nun aber dieses so

1) Si quis dixerit . . . . gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei, anathema sit. Conc. Trid. Sess. 6. can. 11.

wenig gestattet, daß vielmehr die Kirche einen solchen Mißbrauch der Sprache — wenn es jedoch nur dieses ist — mit strenger Censur zu belegen pflegt. Um wie viel mehr ist aber dieses bei Hermes zu rügen, als er eine solche Erklärung der Gnade, zu Gunsten, wenn auch nicht des lutherischen, doch eines andern Irrthums gab.

Wir zeigten oben, daß er, um nicht mit Glaubenswahrheiten, die er selbst als solche anerkennt, in Widerspruch zu gerathen, wenigstens nicht jedweden geneigten Willen Gottes, uns Gnaden zu spenden, sondern nur jenen, durch den er uns die Gnade der Wiedergeburt spendet, heiligmachende Gnade nennen dürfte. Aus dem jetzt Gesagten aber ergiebt sich, daß er, um seinen Ansichten getreu zu bleiben und doch den ausdrücklichen Entscheidungen der Kirche nicht zu widersprechen, die heiligmachende Gnade gar nicht als eine bleibende den vorübergehenden entgegensetzen konnte. Denn wie gesagt, die Gnade, welche die Kirche die rechtfertigende nennt, darf ihrer ausdrücklichen Erklärung zufolge nicht als bloßes Wohlwollen Gottes, sie muß als Wirkung Gottes in uns aufgefaßt werden. Da also Hermes keine andere als vorübergehende Wirkungen Gottes in uns anerkennen will; so mußte er unter den vorübergehenden Gnaden unterscheiden, und jene derselben, welche uns vermittelst des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe vollkommen zu Gott bekehrt, die heiligmachende Gnade nennen. Dies wäre dann die Ansicht, welche wir im vorigen Abschnitt bekämpften. Ihr zufolge genügen die vorübergehenden Acte der göttlichen Tugenden, daß wir mit Wahrheit gerecht und heilig genannt werden; weil sie, so lange der Mensch keine entgegengesetzten Gesinnungen hegt, in seiner Seele, wie man sich ausdrückt, moralisch fortdauern.

187. Nur durch viele sehr nachsichtige Erklärungen oder Voraussetzungen, bei welchen wir mehr darauf sahen, was Hermes vielleicht sagen wollte, als was er wirklich sagt, haben wir seine Lehre auf diese Ansicht zurückführen können. War es ihm nun aber wenigstens gestattet, an dieser festzuhalten, und die entgegengesetzte, welche wir als die allgemeine Lehre der Theologen vertheidigten, als eine bloße Schulmeinung zu verlassen? Er hat dies geglaubt. Denn er fügt seiner Abhandlung von der heiligmachenden Gnade folgende Bemerkung bei:

„Diesen Begriff von der bleibenden oder heiligmachenden Gnade, der in meiner Lehre über die Natur der Erbsünde und der Erlösung seine völlige Rechtfertigung hat, hatten die alten Theologen nicht, und auch mehrere neuere haben ihn noch verkannt, nachdem der tiefsinnige Stattler hierin, wie in so manchem andern, was sich auf die Bestimmung unsers Verhältnisses zu Gott bezieht, mit seiner besseren Erkenntniß uns vorgeleuchtet hatte. Die alten Theologen dachten die heiligmachende Gnade als eine dem Gemüthe des Menschen eingedrückte Beschaffenheit (qualitas), woraus alle Tugenden im Menschen hervorgingen; und über diese Beschaffenheit selbst sagten sie, daß sie und mit ihr die Ausgerüstetheit (habitus) oder das Vermögen — wenigstens das entferntere — zu jeder Tugend uns in der Taufe zuerst eingegossen werde, wahrscheinlich dazu veranlaßt durch Röm. 5, 5: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unser Herz durch den h. Geist." Diese Redensart der Scholastiker ist auch übergegangen in die Kirchensprache. Das Concilium generale Viennense bedient sich derselben (Clementina I.), da es lehrt: probabiliorum sententiam esse, quod parvulis etiam gratia informans in baptismo infundatur pro illo tempore quoad habitum, non quoad usum, idque ob generalem efficaciam mortis Christi, quae per baptismum generaliter omnibus applicetur[1]). Dieselbe Redensart findet sich in Conc. Trid., z. B. Sess. VI. c. 7. de justif. Andere Scholastiker hingegen lehrten: daß den Kindern durch die Taufe die Erbsünde zwar erlassen werde, daß ihnen aber die Gnade nicht eingegossen werde: weil die dem Gemüthe eingedrückte oder eingegossene Beschaffenheit dem Menschen das Vermögen, gerecht zu handeln, geben müsse, und weil das Kind noch nicht handeln könne. Diese letzteren machten es also offenbar, daß man über die Natur der Erbsünde nichts klar dachte, und daher auch über die Natur der Rechtfertigung und so über die Natur der rechtfertigenden Gnade nichts klar denken konnte. Wie

---

1) Indem Hermes diese Stelle der Clementina lateinisch citirt, dürfte man wohl erwarten, daß er auch wörtlich citire: dem ist aber keinesweges also: wir werden den Text sogleich vollständig mittheilen, und es unsern Lesern überlassen, zu entscheiden, ob es wahrscheinlich sei, daß Hermes auch nur diese so wichtige Urkunde der Kirchenlehre selbst nachgesehen habe.

denn auch wirklich die Gnade als Qualität des Gemüthes und ein Eingießen dieser Qualität aller klaren Vorstellung durchaus unfähig sind.“ (§. 294. S. 508.)

188. Ehe wir nun auf die Frage, ob die Lehre von welcher hier die Rede ist, bloße Schulmeinung sei, antworten, müssen wir noch eine Bemerkung vorausschicken. Hermes hatte auch aus seiner Erklärung der heiligmachenden Gnade hergeleitet, daß es ihr zufolge im Menschen ein fortdauerndes Vermögen gebe, die ganze christliche Gerechtigkeit zu üben, facultas, sagt er, habitualis exercendae justitiae universalis[1]). Er sowohl als andere scheinen zu dieser Erklärung nur dadurch hingedrängt worden zu sein, weil sie wohl fühlten, daß die in der Kirche herrschende Anschauungsweise durchaus fordern, die heiligmachende Gnade als etwas in uns Bleibendes zu denken. Aber man sieht leicht, daß jener Satz über das in uns fortdauernde Vermögen einen doppelten Sinn zuläßt. Er braucht nicht zu bedeuten, der Mensch habe jenes Vermögen, weil Gott seiner Seele eine übernatürliche Beschaffenheit oder Kraft verliehen habe; sondern nur, er besitze es, weil Gott willens sei, ihm in jedem Augenblicke, wo er derselben bedürfe, die vorübergehende Gnade zu verleihen. Und daß Hermes dies und nichts anders sagen wollte, geht aus seiner mitgetheilten Erklärung deutlich hervor. Zwar hatte er auch kurz vorher (§. 293) gesagt, der Gerechte stehe unter dem ununterbrochenen Einfluß der Gnade; aber er kann dies „ununterbrochen“ nicht im strengen Sinne, sondern wiederum nur so verstehen, daß Gott dem Gerechten in allen seinen Handlungen beistehe, damit nämlich alle durch Glaube, Hoffnung und Liebe geheiligt würden. Denn hätte er einen im strengen Sinne ununterbrochenen Einfluß der Gnade, durch den in uns jene Tugenden fortdauerten angenommen; so hätte er seine Ansicht verlassen, und wäre zur gewöhnlichen Lehre, die er verwirft, zurück-

---

1) Das besondere Verhältniß nämlich, in welches der Mensch durch die heiligmachende Gnade zu Gott trete, sagt er, sei dieses: „daß Gott von nun an fortgesetzt in ihm wirken wolle das bleibende Vermögen, sein Heil zu wirken, nach Maßgabe seiner Empfänglichkeit für dasselbe, woher sie dann immer auch in Ansehung des Menschen noch mit Recht bleibende Gnade (gratia habitualis) genannt wird.“ §. 294.

gekehrt. Es ist nämlich unläugbar, daß der Mensch nicht ohne Unterlaß will oder handelt, wenigstens nicht mit sittlichem Bewußtsein, daß vielmehr oft Stunden verfließen, in welchen auch der Gerechtfertigte keinen Akt der christlichen Gerechtigkeit übt. Wer nun annähme, daß es außer jenen Einwirkungen Gottes, die uns zur Uebung innerer und äußerer Handlungen der christlichen Gerechtigkeit stärken, einen stets fortdauernden Einfluß der Gnade auf die Seele des Gerechten gebe; der würde damit alles einräumen, was die Theologen mit voller Zuversicht behaupten. Denn ob die fortdauernde Gabe Gottes, welche man die heiligmachende Gnade nennt, qualitas, oder habitus oder auch potentia genannt werden müsse; darauf kommt es bei dieser Frage nicht an, und darüber sind die Theologen wirklich verschiedener Meinung. Was sie einstimmig als eine ganz zuverläßige Lehre festhalten, ist, daß es außer den vorübergehenden Gnaden eine uns heiligende Wirkung Gottes giebt, welche in unserer Seele, auch wenn wir nicht wollen oder handeln, fortdauert. Dieser Lehre würde man aber nicht widersprechen, wenn man jene göttliche Wirkung, ohne auf eine nähere Bestimmung einzugehen, nur als einen Einfluß Gottes auf unsere Seele bezeichnen wollte, durch welchen diese mit dem göttlichen Wesen in einer übernatürlichen, und, wenn sie sich auch derselben nicht bewußt ist, fortdauernden Verbindung sei. Hermes faßt sie, wie gesagt, so nicht auf; aber wir wollten dies hervorheben, damit der wahre Streitpunkt besser erkannt würde.

189. Es fragt sich also, ob die Lehre von der heiligmachenden Gnade als einer in uns fortdauernden Gabe Gottes auch in dieser Allgemeinheit als eine bloße Schulansicht betrachtet werden dürfe. Man liest bei manchen neueren Theologen, vor dem Concilium zu Trient wenigstens seien die Theologen über diesen Gegenstand verschiedener Meinung gewesen, und von der Kirche keine Entscheidung erlassen worden. Innocenz III. erwähne vielmehr jener verschiedenen Meinungen, ohne der einen vor der andern den Vorzug zu geben; die Väter des Kirchenrathes von Vienne nähmen zwar die Lehre von den eingegossenen und bleibenden Tugendgaben, aber nur als die wahrscheinlichere Meinung der Theologen, nicht als geoffenbarte Wahrheit an. — Indessen man geht hierin viel zu

weit. Sowohl Innocenz III.[1]) als das Concilium von Vienne reden nicht von der Rechtfertigung überhaupt, sondern nur von der Taufe der Unmündigen. Daß den Unmündigen, wie den Erwachsenen, die Taufe ein vollkommenes Mittel zur Erlangung des Heiles sei, bekennen die Väter des Conciliums als Glaubenswahrheit. Was aber die Wirkung derselben angehe, so seien die Theologen verschiedener Meinung; indem einige lehrten, daß den Kleinen zwar die Schuld erlassen, aber die Gnade nicht ertheilt werde, andere hingegen behaupteten, daß ihnen sowohl die Schuld erlassen, als auch die Tugenden und formgebende Gnade eingegossen würden. Man sieht, daß in dieser ganzen Stelle die Rede davon ist, ob das Sakrament der Wiedergeburt in den Unmündigen dasselbe wirke, was in den Erwachsenen. Nicht dies also war die Frage, ob überhaupt in der Wiedergeburt eine habituelle oder, wie das Concilium sagt, formgebende Gnade, und mit ihr die Tugendgaben verliehen würden, sondern ob diese Gnade und diese Gaben auch den Unmündigen verliehen würden: daß sie den Erwachsenen verliehen werde, mußte somit allgemein angenommen sein. Und es geht dies noch deutlicher aus dem Grunde hervor, welchen das Concilium für die Meinung, der es beipflichtet, anführt. „Weil der Tod Jesu Christi eine allgemeine Wirksamkeit hat, und sein Verdienst allen Täuflingen auf gleiche Weise zugewendet wird, darum,“ sagen die Väter, „geben wir der zweiten Meinung, der zufolge den Unmündigen ebensowohl, als den Erwachsenen die formgebende Gnade und die Tugenden ertheilt werden, den Vorzug“ [2]).

---

1) Illud vero, quod opponentes (die Albingenser) inducunt, fidem aut charitatem aliasque virtutes parvulis utpote non conscientibus non infundi, a plerisque non conceditur absolute, cum propter hoc inter doctores Theologos quaestio referatur, aliis asserentibus per virtutem baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri: nonnullis dicentibus dimitti peccatum et virtutes infundi habentibus illas quoad habitum non quoad usum, donec perveniant ad aetatem adultam.

Cap. Majores de Bapt.

2) Baptisma unicum baptizatos omnes in Christo regenerans est, sicut unus Deus ac fides unica, ab omnibus fideliter confitendum. Quod celebratum in aqua in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti,

In Betreff der Erwachsenen konnte also gar keine Meinungsverschiedenheit obwalten. Und in der That, wie der gelehrte Suarez bezeugt[1]), giebt es unter den älteren Theologen, d. h. unter denen, die vor dem Concilium zu Trient lebten, keinen einzigen, der jenen Zweifel, welcher in Ansehung der Unmündigen obwaltete, auf jene, die schon zum Gebrauch der Vernunft gekommen, ausgedehnt hätte.

190. Nachdem nun aber die Kirche den Häresiarchen des sechzehnten Jahrhunderts gegenüber die Lehre von der Rechtfertigung, wie wir oben vernommen haben, vollständiger erklärt hatte; waren die Theologen in der Frage, die uns beschäftigt, freilich auch noch verschiedener Meinung, aber worüber? etwa darüber, ob jene Lehre von der heiligmachenden Gnade als einer in unserer Seele fortdauernden Gabe Gottes wahr und gewiß sei? Keineswegs; hierin stimmen alle überein: nur daran zweifeln noch immer einige, ob sie durch die Beschlüsse des tridentinischen Kirchenrathes für eine Glaubenswahrheit erklärt worden sei. Es scheint ihnen nämlich, daß die Worte des Conciliums diese Lehre nicht ausdrücklich genug enthalten; aber sie geben zu, daß sie aus denselben sich für alle, die nachdenken wollen, als eine strenge Folgerung ergebe. Wir wollen nun auf diese Streitfrage der Schule nicht eingehen; unsere Leser mögen sich aus dem, was wir im vorigen Abschnitte mittheilten, ein Urtheil darüber bilden. Nur die Thatsache, auf welche wir uns beriefen, daß nämlich nur dies die noch bestehende

---

credimus esse tam adultis quam parvulis communiter perfectum remedium ad salutem. Verum quia quantum ad effectum baptismi in parvulis reperiuntur Doctores quidam Theologi opiniones contrarias habuisse, dicentibus quibusdam ex ipsis, parvulis culpam remitti, sed gratiam non conferri, aliis contra asserentibus, quod et culpa eisdem in baptismo remittitur, et virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum. Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quae per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quae dicit, tam parvulis quam adultis conferri in baptismo gratiam informantem et virtutes tanquam probabiliorem et dictis sanctorum, ac doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem sacro approbante concilio, duximus eligendam.
Clement. prima de fide cath.

1) De gratia. Tom. III. l. 1. c. 3. n. 4.

Streitfrage sei, müssen wir beweisen. Zuerst also erklärt der Katechismus des tridentinischen Conciliums, über die Taufe handelnd, ganz unumwunden, die Gnade, welche uns in diesem Sakramente zu Theil werde, sei, wie die Synode von Trient allen unter Strafe des Bannfluches zu glauben befohlen habe, nicht nur Vergebung der Sünden, sondern eine göttliche der Seele anhaftende Beschaffenheit; sie sei wie ein Glanz und ein Licht, das alle Mackel unserer Seele tilge und die Seele selbst schöner und glänzender mache[1]). — Ebenso entschieden redet der Kardinal Bellarmin[2]), und der scharfsinnige Gregor von Valenzia[3]). Vega in seinen berühmten Commentaren über das tridentinische Concil[4]) und Suarez in seinen schon mehr erwähnten Untersuchungen über die Gnade sprechen sich dahin aus, die Lehre von der habitualen Gnade sei zwar in der h. Schrift, jedoch nicht so deutlich und ausdrücklich enthalten, daß man sie ohne eine Entscheidung der Kirche für einen Glaubenssatz erklären könne; eine solche Entscheidung sei aber vom tridentinischen Kirchenrathe gegeben worden; und dies suchen sie durch eine ausführliche Erörterung der Beschlüsse desselben außer Zweifel zu setzen. Wenn nun andere ebenfalls sehr angesehene Theologen ihnen hierin widersprechen so sind doch auch diese weit entfernt, deßhalb die in Frage stehende Lehre jenen Meinungen beizuzählen, welche „in das Gebiet der freien Forschung gehören." Einer der bedeutendsten derselben, Soto, erklärt, jene Lehre läugnen sei die äußerste Vermessenheit (ingens temeritas), jedoch keine eigentliche Ketzerei[5]). Auch Medina giebt zu, daß diese Läugnung der Häresie nahe komme[6]).

---

1) Est autem gratia, quemadmodum Tridentina Synodus omnibus credendum, poena anathematis proposita, decrevit, non solum per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhaerens, ac veluti splendor quidam et lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet, ipsasque animas pulchriores, et splendidiores reddit.

De bapt. N. 50.

2) De gratia et lib. arbitrio l. 1. c. 3.

3) P. II. Disp. 4. quaest. 3.

4) Lib. VII. c. 24.

5) De natura et gratia l. 2. c. 17—19.

6) In Summam S. Th. P. 1. 2. q. 110. art. 2.

Auf ähnliche Weise redet Melchior Canus [1]). Vasquez aber, auf den man sich am meisten beruft, spricht das Ergebniß seiner sehr weitläufigen Untersuchung mit den bestimmtesten Worten aus. Und welches ist dasselbe? Es sei keine ausdrückliche Entscheidung der Kirche vorhanden, als diese allgemeine, die Rechtfertigung geschehe durch eine justitia inhaerens; aber daraus folge offenbar, daß wenigstens die Unmündigen, und jene Erwachsenen, welche mit unvollkommener Reue das Sakrament empfangen, nicht anders, als durch eine habituale Gnade geheiligt werden können. In Bezug auf diese also stehe die Lehre, von der es sich handelt, mit dem katholischen Glauben in solcher Verbindung, daß sie ohne Irrthum nicht geläugnet werden könne. Daß aber auch jene, welche durch einen Akt der vollkommnen Liebe gerechtfertigt werden, die Gerechtigkeit als eine bleibende Beschaffenheit ihrer Seele empfangen, lasse sich zwar ebenfalls aus jenen Glaubenswahrheiten, jedoch nicht mit derselben Bestimmtheit folgern [2]).

191. Auch Veronius behandelt diese Lehre von der heiligmachenden Gnade, und sich namentlich auf Vasquez berufend, erklärt er sie für eine jener Meinungen, die man mit Unrecht für Glaubenssätze halte. Wenn er nun aber daraus folgert, daß man zu ihrer Annahme niemand verpflichten könne; so müssen wir die schon in unserer ersten Abhandlung [3]) gemachte Bemerkung wiederholen. Wofern man nämlich denen, die nach der Lehre unserer Kirche fragen, wahren und vollständigen Aufschluß geben will, so muß man über den uns hier beschäftigenden Gegenstand also berichten: Von jeher habe man in der Kirche mit voller Uebereinstimmung gelehrt, daß durch die Gnade der Wiedergeburt unserer Seele die Gerechtigkeit als eine fortdauernde Beschaffenheit mitgetheilt werde; nur daran habe man ehemals gezweifelt, ob die Taufe auch in den Unmündigen diese Wirkung hervorbringe. Diese Thatsache ergebe sich nicht nur aus den Werken aller Theologen und Lehrer der Kirche, sondern auch aus der Erklärung des Conciliums

---

1) De loc. theol. l. 7. c. 2. Relect. de sacram in genere p. 4.
2) In primam secundae S. Thomae. disp. 203. c. 6.
3) Bd. 1. n. 88.

von Vienne. Durch die Beschlüsse des tridentinischen Kirchenrathes jedoch habe diese Lehre größere Gewißheit und Bestimmtheit erhalten; so daß alle namhaften Theologen, welche seitdem hierüber geschrieben, erklären, dieselbe gehöre entweder zu den Entscheidungen dieses Kirchenrathes, oder doch zu unläugbaren Folgerungen aus denselben. Und zwar seien sie sämmtlich der Meinung, es lasse sich dies jetzt noch leichter von den unmündigen Täuflingen, als von den übrigen Gerechtfertigten nachweisen. Wenn man also diese Lehre bestreite, so mache man sich zwar dem Urtheile der meisten Theologen gemäß der Häresie, jedoch nach andern nur eines freiwilligen Irrthums in Glaubenssachen oder einer strafbaren Vermessenheit schuldig. So mußte Veronius reden, wenn er die Wahrheit reden wollte [1]).

192. Was nun aber Hermes angeht, so ist aus der mitgetheilten Stelle zu ersehen, daß er von dieser ganzen Streitfrage wenig gewußt. Er hätte sonst die Ursache, weßhalb die Theologen seinen Begriff von der heiligmachenden Gnade nicht hatten, nicht darin gesucht, „daß ihnen der tiefsinnige Stattler mit seiner besseren Erkenntniß noch nicht vorgeleuchtet,“ sondern gewußt, daß ihnen dieser Begriff sehr wohl bekannt war, aber in dem Lichte, das ihnen

---

1) Im Grunde gesteht er es selbst. Er hatte mehrere Stellen aus Vasquez angeführt, unter welchen die bestimmteste folgende sein möchte: Probabilis tamen sententia mihi visa est, hactenus ab Ecclesia definitum non esse, adultum extra sacramentum solo habitu justificari. Also nur von diesem besondern Fall, wenn ein Erwachsener, ohne das Sakrament zu empfangen, gerechtfertigt wird, schien es Vasquez wahrscheinlich, daß noch keine ausdrückliche Entscheidung der Kirche vorhanden sei. Nun muß aber Veronius auch diesen ganz allgemeinen Satz aus Vasquez folgen lassen: Communis et vera Theologorum sententia est, homines justificari, non solum justitia ipsis inhaerente, verum etiam hanc justitiam et sanctitatem esse qualitatem permanentem in anima, quam communiter habitum appellamus. Und endlich aus der Stelle, worauf wir oben verwiesen: „Ex definitione Tridentina aperta ratione colligitur, parvulos et adultos, qui virtute sacramentorum remissionem peccatorum consequuntur, solo habitu et qualitate permanente justificari, ac proinde hanc sententiam ad fidem catholicam ita pertinere, ut sine errore negari nequeat;“ possit tamen, fügt dann Veronius hinzu, sine haeresi ex nostra Regula. Cap. II. §. III.

leuchtete, als ganz und gar irrthümlich erschien. Aber Hermes konnte ja sogar nicht einmal mit Bestimmtheit angeben, worauf die alten Theologen ihren Begriff von der Gerechtigkeit als einer der Seele eingegossenen Beschaffenheit gründeten. Wahrscheinlich, sagt er, seien sie dazu veranlaßt worden durch die Worte des Apostels: „Die Liebe Gottes ist in unseren Herzen ausgegossen durch den h. Geist, der uns gegeben ist.“ Hätte er auch nur einen dieser alten Theologen nachgelesen, so würde er nicht mehr bloß vermuthet haben, daß sie ihre Lehre durch dieses und viele andere Zeugniße der Schrift und der Väter bewiesen. Aber freilich, wenn man von dem übernatürlichen Wirken Gottes in uns so unvollständige Vorstellungen hat, und dann noch überdies mit den Worten der Schrift und der Kirche fertig zu werden weiß, wie Hermes an dieser Stelle; so würden alle jene Beweisführungen dennoch vergeblich sein. Wenn das Concilium von Vienne sagt: virtutes et gratia informans infunduntur, und das Concilium von Trient: gratia et charitas diffunditur atque inhaeret, und haec omnia simul infusa accipit homo, fidem, spem, et charitatem: so sieht er darin nichts anders, als eine Redensart, welche die Scholastiker wahrscheinlich aus dem Briefe des Apostels angenommen, und die dann auch in die Kirchensprache übergegangen ist,“ — eine Antwort, womit auch bei andern Gelegenheiten die neuere Theologie in ihrem wahrhaft ekeln Dünkel die alte abfertigen will, ohne jedoch damit etwas anders, als ihre eigene Seichtheit zu beweisen. — Jene Ausdrücke, welche für Hermes nur unklare Redensarten waren, haben in der Sprache der Theologen und der Kirche eine scharf bestimmte Bedeutung, und indem wir diese nun noch näher, als es bis jetzt geschehen ist, erklären, wird es sich ergeben, ob, wie Hermes behauptet, die Gnade als Qualität des Gemüthes und ein Eingießen dieser Qualität aller klaren Vorstellung durchaus unfähig sind.

IV.

Ueber die nähere Bestimmung des Wesens der heiligmachenden Gnade.

193. Weil man unter katholischer oder kirchlicher Lehre im engen Sinne zwar nur die ausdrücklichen Glaubenssätze, im weitern Sinne aber auch jede Wahrheit versteht, die mit dieser in nothwendiger Verbindung ist, und deßhalb in der Kirche allgemein angenommen wird[1]); so dürfen wir als Ergebniß unserer bisherigen Untersuchungen angeben: Es ist katholische Lehre, daß uns in der Rechtfertigung eine Gnade mitgetheilt wird, die verschieden von den vorübergehenden Einwirkungen Gottes auf unsere Seele, in dieser fortdauert, und in ihr die Gerechtigkeit als eine bleibende Beschaffenheit hervorbringt und erhält. Wie man aber aus dem Gesagten schon abnehmen konnte, waren die Theologen bemüht, das Wesen der heiligmachenden Gnade noch genauer, als es durch diesen Satz geschieht, zu bestimmen. Um also, was sie zu diesem Ende lehrten, richtig aufzufassen, müssen wir vor allem wissen, was sie unter dem Worte habitus verstanden.

Im allgemeinsten Sinne bedeutet habitus jede dauernde Beschaffenheit oder Verfassung, vermöge welcher jemand sich zu sich selber oder zu einem andern auf eine bestimmte Weise verhält; so daß also auch z. B. Gesundheit und Krankheit habitus genannt werden könnten. Jedoch gewöhnlich wird dies Wort in engerer Bedeutung gebraucht. Wir müssen nämlich, wie die Erscheinungen und Wirkungen von den Kräften, durch die sie hervorgebracht werden; so auch wiederum die Kräfte von dem Wesen der Seele, in dem sie wurzeln, unterscheiden. Unter habitus versteht man also gewöhnlich nicht eine Beschaffenheit des Wesens, sondern der Kräfte unserer Seele, und so betrachtet ist er eine dauernde Beschaffenheit, wodurch die Kraft zum Wirken ausgerüstet, fähig und bereitet

---

1) Vergl. Erster Band. n. 81 ff. Letzt. Band n. 49 ff.

ist[1]). Es ist, wie er auch der näheren Bestimmung wegen oft genannt wird, ein habitus operativus.

Damit nun in der Seele eine solche Beschaffenheit sei, muß die ihr inwohnende Kraft erstlich die Fähigkeit zu einer gewissen Wirksamkeit, zweitens aber auch eine Leichtigkeit, sich dieses Vermögens zu bedienen, besitzen. So setzt der habitus scientiae philosophicae in unserer Erkenntnißkraft das Vermögen zum abstracten Denken voraus, schließt aber zugleich eine Fertigkeit ein, durch die uns dies Denken leicht ist. Demzufolge wäre der habitus nicht bloß Anlage, sondern entwickelte Anlage. —

194. Hieraus wird die in der Theologie so wichtige Unterscheidung zwischen habitus acquisitus und habitus infusus erklärt. Ist nämlich von einer Wirksamkeit innerhalb der Sphäre des natürlichen Geisteslebens die Rede, so hat der Mensch die Fähigkeit zu derselben in den Kräften seiner Natur, die Fertigkeit oder Leichtigkeit aber muß er sich durch Uebnng seiner Kräfte erwerben. Da also die vorchristlichen Philosophen keine andere als die natürliche Ordnung kannten; so redeten sie auch vom habitus immer wie von einer Beschaffenheit, die sich der Mensch durch fortgesetzten Gebrauch seiner Kräfte erwerbe. Nun wissen wir aber durch die Offenbarung, daß Gott uns auch durch übernatürlichen Einfluß zu mannigfaltiger Wirksamkeit befähigt. Ist also die Beschaffenheit, durch welche wir zu einer gewissen Thätigkeit tauglich und geschickt sind, eine durch Uebung erworbene, so heißt sie habitus acquisitus; ist sie dagegen eine uns von oben verliehene, so nennt man sie habitus infusus. Es verleiht aber Gott nicht selten auch das auf übernatürlichem Wege, wozu der Mensch auf natürlichem gelangen kann; wie wenn er apostolische Männer mit der Gabe der Sprachen oder auch menschlicher Künste und Wissenschaften, die sie nicht erlernten, ausrüstet. Daher die Unterscheidnng zwischen habitus infusus per accidens und habitus infusus per se. Befähigt uns der übernatürliche Einfluß zu einer Thätigkeit, die innerhalb der Sphäre der Natur liegt, so wird uns nur ein habitus infusus per accidens geschenkt: befähigt er uns aber zu einer Wirk-

1) Qualitas de se permanens bene disponens potentiam in ordine ad operationem.

samkeit, welche über die unserm Geiste natürliche Sphäre hinaus geht, so wird uns ein habitus infusus per se verliehen. Jener giebt nur, was uns aus Mangel an Uebung oder auch an natürlicher Anlage abgeht: dieser verleiht, wozu keine Uebung führen und wozu es in unseren natürlichen Kräften gar keine Anlage geben kann.

Hieraus ist klar, daß diese Eintheilung in habitus acquisitus, infusus per accidens, infusus per se vollkommen jener allgemeineren in naturale, supernaturale quoad modum et supernaturale quoad substantiam entspricht [1]). — Es ist aber dabei vor allem zu bemerken, was die Theologen oft als ein Axiom wiederholen, daß wir nämlich durch den habitus acquisitus nur jene Fertigkeit erhalten, vermöge welcher wir uns des Vermögens, das die Natur uns giebt, ohne Schwierigkeit bedienen (supponit posse et dat facile posse); daß aber der habitus infusus (und zwar der habitus per se infusus immer) uns zuvor auch das Vermögen selber mittheilt (dat ipsum posse).

Kehren wir nun nach diesen Erklärungen zu unserer Frage zurück, so kann es keinem Zweifel mehr unterworfen sein, ob die Gerechtigkeit, welche uns durch die heiligmachende Gnade geschenkt wird, in dem jetzt erklärten Sinne eine habituale, d. h. ein habitus per se infusus sei. Denn worin immer ihr Wesen bestehen mag, gewiß ist, daß wir durch sie in den Stand gesetzt werden, auf Gott wohlgefällige und für das ewige Leben verdienstliche Weise zu wirken. Daß nun dies Vermögen, so zu wirken, ein durchaus übernatürliches sei, ist in der vorigen Abhandlung erwiesen: daß es aber auch nicht als eine vorübergehende Bewegung, sondern als eine fortdauernde Beschaffenheit unserer Seele aufgefaßt werden müsse, haben wir in diesem Hauptstücke erkannt. Es ist also die Gerechtigkeit eine fortdauernde von der Gnade verliehene Beschaffenheit, wodurch die Seele in den Stand gesetzt wird, für das ewige Leben zu wirken.

195. Jede Tugend ist als ein habitus aufzufassen. Denn wir sind nicht tugendhaft durch die Verrichtung einer oder der andern

---

1) Siehe oben n. 4, und vergleiche die Stelle des Leontius n. 65.

guten Handlung, sondern durch jene fortdauernde Beschaffenheit oder Verfassung unseres Geistes, welche uns zum sittlich guten Handeln tauglich und geneigt macht. Wir brauchen also auch nicht mehr zu erklären, was in der Theologie unter virtus infusa verstanden wird: sie unterscheidet sich von der virtus acquisita ebenso wie die christliche, d. i. die übernatürliche Heiligkeit überhaupt von der natürlichen Sittlichkeit. Daß uns aber die Gnade der Rechtfertigung solche übernatürliche Tugenden verleihe, hat die Kirche sich eben dieses Wortes infusa bedienend, ausdrücklich erklärt: In ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, et charitatem (Cap. VII.); wie sie auch von der Gerechtigkeit überhaupt ausdrücklich sagt: A Deo nobis infunditur per Christi meritum. (Cap. XVI.)

Warum aber hat die Kirche, da sie diesen und viele andere Ausdrücke der Schule gebrauchte [1]), nur eben jenen, von dem so oft geredet wird, vermieden, und weder von einer gratia habitualis noch auch von den habitibus virtutum geredet? Einige Theologen glauben hierauf antworten zu dürfen, sie habe mit Bestimmtheit nichts anders zu lehren beabsichtigt, als die innere Heiligung der Seele, und deßhalb sich der Worte enthalten, welche die Gerechtigkeit als eine fordauernde Beschaffenheit bezeichnen. Aber mit Grund entgegnen die übrigen, auch jene Ausdrücke, welche das Concilium gewählt, seien bezeichnend genug, und wie wir sahen, wird diese ihre Behauptung durch das, was Palavicini berichtet, bestätigt. So viel ist gewiß, daß man eine andere sehr gegründete Ursache angeben kann, weßhalb die Väter des Kirchenrathes es vorzogen, mit Vermeidung der Ausdrücke habitus und habitualis das Fortdauern der Gnade durch die Inhärenz auszudrücken. Obgleich nämlich die Theologen auch vor dem Concilium zu Trient — von der Frage über die unmündigen Täuflinge abgesehen — mit Uebereinstimmung lehrten, daß durch die geistige Wiedergeburt eine fortdauernde Beschaffenheit verliehen werde, und daß die heiligmachende Gnade als

1) Siehe in demselben Hauptstücke causa finalis, efficiens, meritoria, instrumentalis, formalis.

Prinzip dieser von der wirklichen verschieden sei; so waren sie doch nicht darin einverstanden, ob dieser fortdauernden Gerechtigkeit und den einzelnen Tugenden, die sie einschließt, mit Recht der Name habitus gegeben werde. Es schien einigen, daß dieses Wort nur die Leichtigkeit oder Geneigtheit, und nicht das Vermögen zum Handeln ausdrücke. Nun aber verleihe uns die heiligmachende Gnade gerade nur das Vermögen zum christlich frommen Handeln, aber nicht die Leichtigkeit, die wir vielmehr erst unter dem Beistande der wirklichen Gnade durch fortgesetzte Uebung uns erwerben müßten. Daher also wollten sie die uns durch die heiligmachende Gnade verliehene Gabe nicht als habitus, sondern nur mit dem allgemeinen Namen Eigenschaft, Form oder auch Vermögen bezeichnen. Sie hatten hierin Unrecht. Denn wenn habitus jene Beschaffenheit einer Kraft ist, wodurch sie zu einer Wirksamkeit geeignet und wohl vorbereitet ist; so wird damit allerdings außer jener Fertigkeit, die das Wirken leicht macht, auch die Fähigkeit oder die Anlage, wodurch das Wirken erst möglich ist, bezeichnet: und dies darum, weil wir zwischen der Kraft und der in ihr ruhenden Fähigkeit zu einem bestimmten Wirken unterscheiden können und müssen. So unterscheiden wir zwischen unserm Willen, der in vorliegendem Falle die Kraft (potentia) wäre, und der in ihm liegenden Anlage, sittlich gut zu wollen, welche eine seiner Eigenschaften ist. Indem uns also die Gnade das Vermögen, christlich gut zu wollen, verleiht; giebt sie uns nicht etwa einen zweiten Willen, sondern theilt nur unserm Willen eine Beschaffenheit oder Fähigkeit mit, die von Natur aus nicht in ihm liegt.

Wenn wir aber nicht auch zugleich jene Leichtigkeit, der christlichen Vollkommenheit gemäß zu wollen und zu handeln, in uns wahrnehmen; so kommt dies nicht daher, weil die uns verliehene Gabe als ein in sich unvollkommenes Prinzip gleich der natürlichen Anlage einer Entwicklung bedürfte, wodurch sie erst zur wahren Tugend und zum habitus würde: sondern weil sie, obgleich ein in sich vollkommenes Prinzip durch Hindernisse, die sie in uns vorfindet, nämlich durch unsere ungeregelte Sinnlichkeit, unsere Neigungen, Gewohnheiten u. s. w. in ihrer Wirksamkeit gehemmt wird. Gott will, daß wir — unter dem Beistand der vorübergehenden Gnade — diese Hindernisse durch Selbstüberwindung allmählig be-

seitigen, damit sodann das uns in der heiligmachenden Gnade verliehene Prinzip der göttlichen Liebe herrschend werde.

Obgleich man also auf diese und manche andere Schwierigkeiten, welche gegen die Benennung habitus erhoben wurden, genügend antworten konnte; so wollte doch die Kirche diesen Streit, der, wie man sieht, nur ein Streit um den Namen war, nicht entscheiden, sondern begnügte sich, die Sache, worin die katholischen Gottesgelehrten übereinstimmten, mit andern Worten zu erklären. Dies that sie, indem sie sich der allgemeineren Ausdrücke Gnade, Gabe, Tugend bediente, aber von diesen so redete, daß sie uns die Vorstellung eines in uns von Gott gewirkten und bleibenden Prinzips der christlichen Heiligkeit gab.

196. Doch nun werden wir auf eine andere Frage, welche die Schule viel beschäftigte, hingeleitet. Es ist aus den angeführten Gründen gewiß, daß die Gnade, welche uns rechtfertigt, die Kräfte unserer Seele erhöhend und vervollkommnend, in uns zum Prinzip einer übernatürlichen Thätigkeit wird. Aber ist sie nur dieses? theilt sie nur den Kräften des Geistes jene übernatürliche Beschaffenheit mit, und wird sie also auch nur in diesen Kräften aufgenommen; oder müssen wir vielmehr auch einen Einfluß derselben auf das Wesen unserer Seele annehmen, so daß sie auch diesem eine übernatürliche Eigenschaft oder Weise zu sein verliehe? Dies ist die berühmte Streitfrage, ob die heiligmachende Gnade eine von der (übernatürlichen) Tugend verschiedene Gabe sei. Gar viele Theologen von großem Rufe und Ansehen haben geglaubt, diese Frage verneinen zu müssen [1]). Sie behaupten deßhalb nicht, wie Durandus, daß Tugend und Gnade gleichbedeutende Namen derselben Sache seien; sondern daß diese zwei Namen zwar dieselbe Sache, jedoch unter verschiedener Rücksicht bezeichnen, und somit unter Gnade

---

1) Mag. Sent. l. II. dist. 26. Alex. Halens. P. 3. q. 61. (al. 69.) m. 2. a. 4. Rich. a. S. Virt. in l. II. sent. d. 26. a. 1. q. 4. Scot. Ibid. q. unica. Vega. in Conc. Trid. l. 7. c. 25. Bellarm. De grat. & lit. arb. l. 1. c. 6 & 7 et alii. — Der h. Bonaventura nimmt mit dem h. Thomas den realen Unterschied an (In l. 3. dist. 27. q. 1. a. 3. 4.), aber behauptet nichtsdestoweniger, daß die heiligmachende Gnade wie die Liebe im Willen, und nicht in dem Wesen der Seele ihr Subject habe. In l. 2. dist. 26. q. 5.

und Tugend obwohl kein realer, doch ein virtualer Unterschied bestehe. Dieselbe himmlische Gabe heiße Tugend, weil sie die Vermögen der Seele zu einem heiligen und für das ewige Leben verdienstlichen Wirken ausrüste, und sie heiße Gnade, weil sie eben deßhalb die Seele Gott wohlgefällig mache [1]). Unter Tugend muß also hier insbesondere die Liebe verstanden werden. Denn nur insofern als sie mit der Liebe verbunden und von ihr beherrscht sind, können die übrigen Tugenden die Seele heiligen, und Gott für das ewige Leben wohlgefällig machen. Ueberdies ist es durch die Glaubenslehre selbst außer allem Zweifel, daß der Glaube und die Hoffnung ohne die heiligmachende Gnade in der Seele fortdauern können; und daß die übrigen Tugenden, die man die sittlichen nennt, von der Liebe und somit von der heiligmachenden Gnade sachlich unterschieden sind, wird ebenso wenig bezweifelt. Daher pflegen die neueren Scholastiker die Frage also auszudrücken: ob die heiligmachende Gnade und die habituale Liebe eines und dasselbe seien.

Jene nun, welche diese Frage bejahen, gründen ihre Behauptung vorzüglich darauf, daß alles das, was wir der Offenbarung gemäß von der heiligmachenden Gnade glauben, in der h. Schrift auch von der Liebe gesagt werde; nämlich, daß sie mit der Sünde nicht bestehen kann, sondern diese vertilgt [2]), und dadurch uns heiligt [3]); daß wir durch sie zu einem neuen Leben wiedergeboren [4]), Gott wohlgefällig und seine Kinder [5]), mit Gott vereinigt, und zu

---

1) Quidam posuerunt, idem esse gratiam & virtutem secundum essentiam, sed differe solum secundum rationem, ut gratia dicatur, secundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum quod gratis datur; virtus autem, secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur sensisse Magister in II. Sent. dist. 26.

S. Thom. S. p. 1a. 2ae. q. 110. a. 3.

2) Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum. Luc. 7, 47. Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres . . . et qui non diligit, manet in morte. 1. Joan. 3, 14.

3) Elegit nos in ipso, ut essemus sancti et immaculati, in conspectu ejus in charitate. Eph. 1, 4.

4) Omnis qui diligit, ex Deo natus est. 1. Joan. 4, 7.

5) Ego diligentes me diligo. Prov. 8, 17. Qui diligit me, diligetur a Patre meo. Joan. 14, 21.

seinen Tempeln werden [1]); daß sie endlich die größte aller Gaben Gottes ist [2]). — Es schien ihnen also ganz unnöthig, außer dieser Gabe der Liebe, wodurch alle übrigen Tugenden ihre Vollkommenheit und das ganze Leben des Menschen seinen höchsten Werth erhält, eine andere Gabe anzunehmen, wodurch die Substanz und das Sein der Seele vervollkommnet würde. Jene Aussprüche des h. Geistes, welche dieses auszudrücken scheinen, als da sind: daß wir neu geschaffen, wiedergeboren, der göttlichen Natur theilhaftig werden, fänden, sagten sie, ihre genügende Erklärung durch die Veränderung, welche die göttliche Liebe in uns hervorbringe. Wie nämlich alle eingestehen, werden wir dadurch zu Kindern Gottes wiedergeboren und der göttlichen Natur theilhaftig, daß wir mit Gott eine übernatürliche Aehnlichkeit erhalten. Nun aber besteht diese Aehnlichkeit in der Gleichförmigkeit der Gesinnung, in der Heiligkeit, und folglich ihrem Wesen nach in der Liebe; und, fügen jene Theologen hinzu, sie kann nur darin bestehen; denn wenn wir auch unserm Sein und Wesen nach der göttlichen Natur theilhaftig würden, so wären wir nicht mehr bloß Gott ähnlich, sondern im eigentlichen Sinne Gott [3]).

197. Aber eben dies, was hier von der Aehnlichkeit mit Gott gesagt wurde, dient zum besseren Verständniß und dadurch auch zur Vertheidigung der entgegengesetzten Ansicht. Auch unserer natürlichen Beschaffenheit nach sind wir Gott ähnlich. Und doch besteht diese Aehnlichkeit nicht bloß in der Beschaffenheit der natürlichen Kräfte unseres Geistes, sondern auch in jener unseres Wesens und Seins. Die uns eigene und vor den übrigen Geschöpfen auszeichnende Aehnlichkeit mit Gott, sagen wir, besteht nicht bloß darin, daß wir mit Vernunft und freiem Willen begabt sind; sondern wir müssen auch im Wesen des Geistes selber eine Beschaffenheit annehmen, worin eben diese höhern Vermögen wurzeln, etwas, wodurch unsere Seele von den Seelen der unvernünftigen Thiere wesentlich verschieden ist, mögen wir nun dieses die Geistigkeit oder die Vernünftig-

---

1) Deus charitas est, et qui manet in charitate in Deo manet, et Deus in eo. 1. Joan. 4, 16.

2) 1. Cor. 13 per totum.

3) Bellarm. de gr. et lib. arb. l. 1. c. 6 & 7.

keit nennen. Wenn man also sagt, daß wir auch in der übernatürlichen Ordnung nicht nur in unserm Erkennen und Wollen, sondern auch unserm Sein nach mit Gott eine höhere Aehnlichkeit erhalten, so liegt darin kein Widerspruch. Denn es wird dadurch nur gesagt, daß die Gnade, wie sie unsere geistigen Kräfte vervollkommnet, so auch dem Wesen des Geistes eine ihm nicht natürliche Vollkommenheit verleiht, welche sich zu jenen Gaben, die seine Kräfte veredeln, auf ähnliche Weise, wie die Geistigkeit oder Vernünftigkeit seines Wesens zu der Vernunft und dem Willen verhält, d. h. der Grund ist, in dem sie wurzeln. Der göttlichen Natur theilhaftig werden, heißt ja ohnehin nur, mit Gott jene größere Aehnlichkeit und innigere Gemeinschaft erhalten, die einem Geschöpfe seiner natürlichen Beschaffenheit nach nicht gebühren kann; gewiß aber nicht, Gottes Vollkommenheiten, wie sie in ihm selber sind, d. h. in ihrer Ursprungslosigkeit, Einfachheit, und folglich auch in ihrer Unendlichkeit, empfangen. Verstände man jenes Theilhaftwerden auf diese Weise, so würde es auch widersinnig sein, dasselbe von den Kräften unserer Seele zu behaupten; versteht man es aber auf die zuvor angegebene Art, so kann man es ebenso wohl von dem Wesen und Sein, als von den Kräften und dem Wirken unseres Geistes annehmen.

198. Es fand aber der h. Thomas und mit ihm die Mehrheit der Theologen der Vorzeit in dem Gesagten einen Grund, nicht nur der Möglichkeit, sondern auch der Wahrscheinlichkeit ihrer Annahme. Wie Gott in der Ordnung der Natur die Geschöpfe nicht bloß zum Handeln bewegt, sondern ihnen auch Kräfte und Eigenschaften verliehen hat, wodurch sie zu dem ihnen eigenen Wirken ausgerüstet und geneigt sind; so darf man annehmen, daß er auch in der Ordnung der Gnade nicht bloß durch verübergehende Anregungen uns zum Wollen und Handeln bewegt, sondern auch durch fortdauernde Kräfte und Eigenschaften zu dieser übernatürlichen Wirksamkeit ausrüstet; — also hörten wir den h. Thomas oben (n. 172) schließen. Nun fährt er auf dieselbe Weise fort: Gott hat in der Ordnung der Natur seinen Geschöpfen nicht nur in ihnen fortdauernde Kräfte verliehen, sondern auch in ihr Sein und Wesen den Grund dieser Kräfte gelegt, und deßhalb ist jedwedes Geschöpf nur zu dem Wirken, das seiner Natur entspricht, befähigt. Die Befähigung also zu einem Wirken, das über unser natürliches er-

haben ist, setzt auch eine Erhöhung unserer Natur selbst voraus. Wie wir nur darum im Stande sind, als Menschen zu wirken, weil wir das menschliche Sein besitzen; so mußte uns auch, damit wir zu einer Thätigkeit, die der göttlichen ähnlich ist, befähigt würden, ein höheres, dem göttlichen ähnliches Sein geschenkt werden. Und eben darin besteht die Wiedergeburt, durch die wir Kinder Gottes werden[1]). — Auch vom Begriffe der Tugend ausgehend, kommt der h. Lehrer zu demselben Schlusse. Die Tugend ist dadurch, was sie heißt, eine gute Eigenschaft, weil sie bewirkt, daß der, welcher sie besitzt, handelt, wie es seiner Natur angemessen ist. Tugenden also, in Folge derer wir in höherer Weise als der unserer Natur entsprechenden, und für ein höheres Ziel thätig sind, setzen auch eine höhere Beschaffenheit, die wie eine höhere Natur ist, voraus; und diese Beschaffenheit erhalten wir durch die heiligmachende Gnade, die uns an der göttlichen Natur (durch Verähnlichung) theilnehmen läßt[2]). — Wie also unsere natürlichen Vermögen, Vernunft und Wille, aus der Wesenheit der Seele entspringen; so haben auch die

---

1) Cum nullius operatio supra facultatem uaturae operantis extendatur, oportet, quod, si operatio alicujus supra id, quod naturaliter potest, extenditur, etiem natura quodammodo supra seipsam elevetur . . . . Et ideo dicit Dionysius (c. 2. eccl. Hierar.), quia sicut in rebus naturalibus est, quod illud, quod non habet speciem per generationem adeptam, non potest habere operationes speciei debitas; ita ille, qui non est adeptus divinum esse per spiritualem regenerationem, non potest participare divinas operationes. Oportet ergo, quod primum donum, quod gratis homini infunditur, hunc habeat effectum, ut ipsam essentiam animam in quoddam divinum esse elevet, ut idonea sit ad divinas operationes.

In l. 2. dist. 26. q. 1. a. 3.

2) Virtutes aequisitae per actus humanos sunt dispositiones, quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam, qua homo est. Virtutes autem infusae disponunt hominem altiori modo et ad altiorum finem: unde etiam oportet, quod (disponant eum) in ordine ad aliquam altiorem naturam, h. e. in ordine ad naturam divinam participatam quae dicitur lumen gratiae . . . . et secundum acceptionem hujus modi naturae dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur et ad illud lumen ordinantur . . . S. p. 1a. 2ae. q. 110. a. 3.

Tugenden, welche jene Vermögen zu einer höheren Thätigkeit befähigen, ihren Ursprung aus der heiligmachenden Gnade[1]). Und wie die natürlich erworbenen Tugenden den Menschen zu einem Wandel vervollkommnen, der dem Lichte der Vernunft entspricht; so die übernatürlichen zu einem Wandel, der dem Lichte der Gnade entspricht[2]). Um diese Worte des h. Thomas ihrer ganzen Kraft gemäß aufzufassen, erinnere man sich, daß in der Sprache der Scholastik lumen rationis nicht etwa bloß Erkenntnißkraft oder Intelligenz, sondern den tiefsten Grund aller höheren Befähigung des Menschen, also die Vernünftigkeit seiner Natur, und ebenso lumen gratiae nicht irgend eine übernatürliche Fähigkeit zu erkennen, sondern die heiligmachende Gnade bedeutet.

Andere Theologen[3]) verweisen uns überdies auf das jenseitige Leben, und vergleichen die Ordnung der Gnade nicht bloß mit jener der Natur, sondern auch mit der Ordnung der Glorie. Es ist, sagen sie, allerdings die Liebe, welche unsere Glückseligkeit in Gott vollendet; aber diese Liebe ist erst die Folge der Anschauung Gottes; und diese Anschauung wiederum setzt in der Seele eine Wirkung Gottes voraus, durch die sie, über sich selbst erhoben, mit seinem heiligsten Wesen in eine ganz neue Verbindung tritt. Wie also das Licht der Glorie (d. i. eben diese Gabe oder Wirkung Gottes, wodurch die Seele zu seiner Anschauung befähigt wird), sowohl von dieser Anschauung als auch von der Liebe verschieden, nämlich der Grund beider ist; so dürfen wir auch das Licht der Gnade als etwas auffassen, das den Gaben, durch die unsere Seelenkräfte vervollkommnet werden, als Grund vorhergeht, uns nämlich mit Gott erst in eine übernatürliche Verbindung bringt, durch welche uns das Vermögen zum übernatürlichen Erkennen und Wollen (Glaube, Hoffnung und Liebe) verliehen wird.

199. Es wird aber diese Ansicht durch die Lehre der Schrift allerdings bestätigt. Man kann nämlich jene Stellen von der Wiedergeburt, der zweiten Schöpfung, der Theilnahme

---

1) Ibid. a. 4. ad 1.
2) Ibid. a. 3.
3) Suarez. De grat. T. 3. l. 7. c. 12. n. 7.

an der göttlichen Natur zwar auf die Weise, wie es Bellarmin thut, von der Wirkung der uns heiligenden Liebe erklären; aber viel näher liegend und viel natürlicher ist offenbar jene Erklärung, nach welcher sie von einer Einwirkung Gottes auf die Substanz und das Sein unserer Seele verstanden werden. Man dürfte also auch von dieser Erklärung nur dann abweichen, wenn der sich ergebende Sinn wirklich, wie Bellarmin meinte, mit anderen Wahrheiten in Widerspruch stände. Dies ist nun aber, wie die obige Erklärung zeigte, so wenig der Fall, daß vielmehr jene Wirkung der Gnade auf das Sein unserer Seele aus andern Glaubenswahrheiten schon a priori als wahrscheinlich erkannt wird. — Ferner redet die h. Schrift, wie wir oben betrachteten, von der Vereinigung der Gerechten mit Gott in so starken Ausdrücken, daß sie sich des Bildes der Vermählung bedient, und von der Seele, die Gott anhängt, sagt, daß sie Ein Geist mit ihm wird. Wir müssen also schließen, daß die durch die Gnade hervorgebrachte Vereinigung mit Gott ihrer Art nach so innig und so vollständig als möglich ist; daß also auch nicht bloß die Kräfte, sondern das Sein und Wesen der Seele selbst von Gott ganz durchdrungen, in ihn aufgenommen und von dem Lichte seines Geistes erfüllt und verklärt wird.

Wenn aber andere Stellen der heiligen Bücher von der Liebe sagen, was sonst der heiligmachenden Gnade zugeschrieben wird; so findet dies seine genügende Erklärung darin, daß die Liebe mit der heiligmachenden Gnade, wenn sie gleich nicht das Wesen derselben ausmacht, in nothwendiger Verbindung steht. Wenn es heißt: wer liebe, sei aus Gott geboren; so wird damit nur gesagt, daß die Liebe nothwendig mit der Wiedergeburt verbunden, nicht daß sie die Wiedergeburt selber (oder ihre formale Ursache) ist. Vielmehr scheint die Liebe hier als die Frucht der Wiedergeburt angegeben zu werden, und der Sinn zu sein: daran könne man erkennen, ob jemand wahrhaft wiedergeboren sei, wenn er seinen Nächsten liebe. — Wenn wir ferner lesen: wer liebe, bleibe in Gott, und Gott in ihm; so wird auch damit nur gesagt, wer liebe, sei und bleibe mit Gott vereinigt; aber deßhalb nicht, daß die Liebe die einzige und erste Ursache dieser Vereinigung sei. Viel natürlicher scheint diese Stelle so erklärt zu werden: die Liebe womit wir Gott an-

hangen, und dem Nächsten wohlwollen, ist die Bedingung, daß Gott uns jene seine Liebe, womit er uns zuvorgekommen, und unsere Seele mit sich vereinigt hat, nicht entziehe. — Auf ähnliche Weise werden auch die andern Stellen, die man noch anführt, aus der nothwendigen Verbindung der Liebe mit der heiligmachenden Gnade sehr ungezwungen erklärt. Diese Verbindung aber streitet nicht nur nicht mit der Lehre des h. Thomas, sondern wird vielmehr aus ihr sehr gut verstanden. Gott ertheilt nämlich dem Wesen der Seele jene Gabe einer höheren Aehnlichkeit mit seinem Wesen nicht, ohne auch ihren Kräften die Gaben zu verleihen, wodurch sie auf eine diesem vollkommneren Sein entsprechende Weise wirken können. Er ertheilt aber auch die höchste dieser Gaben, die Liebe, wodurch unmittelbar zwar nur der Wille, mittelbar aber alle Seelenkräfte vervollkommnet werden, nicht ohne zuvor das Sein der Seele, worin ihre Kräfte wurzeln, zu dieser Vollkommenheit erhoben zu haben. Denn, wie der h. Dionysius sagt, das Sein geht dem Wirken voraus; bevor wir also auf göttliche Weise zu wirken beginnen, müssen wir begonnen haben, auf göttliche Weise zu sein.

200. Nichtsdestoweniger begegnen wir hier einer Schwierigkeit, welche man oft gegen die Ansicht dieser hh. Lehrer erhoben hat. Wir sagten, Gott verleihe die Gabe der Liebe nicht, ohne zuvor jene Gnade, welche das Sein der Seele vervollkommne, verliehen zu haben. Nun aber scheint aus der Lehre des h. Thomas (und auch aus der des h. Dionysius; denn ich sehe nicht, worin sie von jener verschieden wäre) überdies zu folgen, daß auch die übrigen Tugenden, namentlich der Glaube und die Hoffnung, ohne diese Gnade nicht sein könnten. Da nämlich auch durch sie ein Vermögen, übernatürlich zu wirken, ertheilt wird; so müßten sie nach jener Lehre das übernatürliche Sein voraussetzen. Und dies scheint noch schärfer vom h. Thomas ausgesprochen zu werden, da er nicht von der Liebe allein, sondern von allen Tugenden sagt, daß sie in jener das Wesen der Seele heiligenden Gnade ihren Grund haben, wie die natürlichen Kräfte der Seele in der Geistigkeit ihres Wesens wurzeln. Es würde also auch folgen, daß der Mensch mit der heiligmachenden Gnade immer nicht bloß der Liebe, sondern aller übernatürlichen Tugenden beraubt werde; wie ja auch unsere Seele ohne jene Eigenschaft der Vernünftigkeit, nicht nur der sittlich guten Liebe, sondern

alles vernünftigen Erkennens und Wollens unfähig sein würde. Nun ist es aber gewiß, ja Glaubenslehre, daß der Mensch mit der heiligmachenden Gnade nicht immer den Glauben verliert, und dasselbe wird aus triftigen Gründen allgemein von der Hoffnung gelehrt. Ueberdies sind viele Theologen der Meinung, daß auch der Glaube und die Hoffnung, welche der Rechtfertigung vorangehen, oftmals habituale Gaben und nicht bloße Acte dieser Tugenden seien [1]).

201. Indessen man muß bedenken, daß zwischen den natürlichen und übernatürlichen Gaben, von denen hier die Rede ist, bei aller Analogie dennoch ein doppelter Unterschied obwaltet. Die Gabe der Vernünftigkeit ist unserer Seele wesentlich, also keine Eigenschaft, die sie empfangen und verlieren könnte, sondern jene, die mit ihrem Dasein gegeben ist, und nur mit diesem aufhören kann. Ferner ist diese Vernünftigkeit, als Eigenschaft ihrer Substanz, der physische Grund ihrer höheren Erkenntniß- und Wollenskräfte. Dadurch, daß ihr Wesen mit Vernunft begabt oder Geist ist, ist auch das in diesem Wesen enthaltene Vermögen, zu erkennen und zu begehren, ein vernünftiges. Es kann daher die Seele wohl ohne den Gebrauch dieses Vermögens, aber nicht ohne das Vermögen selber sein. — Wenn man aber sagt, daß die heiligmachende Gnade auch der Substanz der Seele und nicht bloß ihren Kräften eine Eigenschaft mittheilt; so sagt man damit nicht, daß diese Eigenschaft der Seele wesentlich werde, d. h. anfange zu ihrer Wesenheit zu gehören, was purer Unsinn wäre. Ebendeßhalb aber, weil diese Eigenschaft eine mitgetheilte und folglich zum Wesen der Seele hinzukommende ist; kann man auch mit aller Wahrheit sagen, daß sich die übernatürlichen Gaben, welche den Kräften der Seele verliehen werden, zu ihr, wie zu ihrem Grunde verhalten, ohne sie als den physischen Grund dieser Gaben, d. i. als die sie erzeugende oder hervorbringende Ursache aufzufassen. Man will ja nur sagen, darum verleihe Gott auch das übernatürliche Sein, damit zwischen der Vollkommenheit der Kräfte und der Substanz der Seele jenes richtige Verhältniß sei, das wir in der ganzen Schöpfung wahrnehmen. Wenn also Gott auch die übernatürlichen Gaben des

1) Suarez. De grat. l. 8. c. 23. n. 14.

Glaubens und der Hoffnung verleiht, ehe er noch jene Gabe des übernatürlichen Seins geschenkt hat; so verleiht er sie doch ihretwegen, damit nämlich die Seele auf sie vorbereitet werde: und aus eben diesem Grunde, damit nämlich der Mensch die verlorne Gnade leichter wieder erwerben könne, beraubt er nicht jeden Sünder der Gaben des Glaubens und der Hoffnung [1]). — Ebenso läßt sich auch, was der h. Dionysius sagt, rechtfertigen. Alles übernatürliche oder wie er sagt, göttliche Wirken im vollen Sinne des Wortes, jenes nämlich, welches zum ewigen Leben führt, setzt das göttliche Sein voraus; aber auch jenes übernatürliche Wirken, das nur eine Vorbereitung auf die Wiedergeburt ist, wird uns wegen der Wiedergeburt möglich gemacht. Dieses wie jenes hat also in der Wiedergeburt seinen Grund, aber auf verschiedene Weise. Die, wenn gleich übernatürlichen, jedoch noch unvollkommnen Tugenden verleiht uns Gott, weil er mit uns jenen geheimnißvollen Bund eingehen, unsere Seele ihrem innersten Wesen nach zu sich erheben und seines Lebens theilhaftig machen will; die Liebe aber und alle anderen vollkommnen Tugenden schenkt er uns, damit unser Wirken diesem neuen Sein oder Stand entspreche, und wir nicht bloß Kinder Gottes seien, sondern auch als Kinder Gottes wirken.

202. Wir sagten oben, daß man die heiligmachende Gnade als Grund der Tugenden betrachten könne, ohne sie deßhalb als ihren physischen Grund anzusehen; aber wir sagten nicht, daß man sie als solchen nicht ansehen dürfe. Und gewiß die Worte, deren sich der h. Thomas bedient, möchten mehr als andeuten, daß nach seiner Ansicht die Tugenden aus der Gnade in ähnlicher Weise, wie die Kräfte der Seele aus ihrer Wesenheit hervorgehen. Wer nun dieses annähme, der müßte, um den oben erwähnten Schwierigkeiten auszuweichen, einräumen, daß wenn auch die andern Tugenden, doch nicht der Glaube und die Hoffnung in ihrem Ursprung von der heiligmachenden Gnade derart abhängig seien, daß sie ohne dieselbe weder entstehen noch fortdauern könnten. Wirklich lesen wir beim h. Thomas, daß die Gnade der Rechtfertigung die Gabe des Glaubens (und der Hoffnung, dürfen wir beifügen) in dem, welcher sie noch

---

1) Suarez. l. c. l. 6. c. 13. n. 19. 20.

nicht besitze, hervorbringe, in jenem aber, der sie bereits empfange, befestige und vervollkommne [1]); nämlich sie zur Tugend im vollen Sinne des Wortes erhöhe [2]).

Wenn wir uns in diese Untersuchungen tiefer eingelassen haben, als es in unsern Tagen zu geschehen pflegt; so hoffen wir, daß unsere Leser darin weder unnütze Grübelei, noch Uebermuth der Speculation sehen werden. Man rühmt so oft den Fleiß und Scharfsinn, womit die Gelehrten neuerer Zeit die psychologischen Studien ausgebildet; warum wollte man es also den Theologen der Vorzeit verargen, daß sie mit so großer Anstrengung, wenn ich so sagen darf, in der Psychologie der Kinder Gottes forschten? Freilich führen diese Forschungen nicht zu dem Ergebniß, das wir wohl wünschen möchten. Denn, wie wir oben bemerkten, als ganz gewisse Lehre kann man nur beweisen, daß die Seele, wenn sie aus Gott wiedergeboren wird, eine von den vorübergehenden Gnadenwirkungen verschiedene, in ihr fortdauernde Gabe der Heiligung empfängt; ob aber diese Gabe nur ihre Kräfte oder auch ihr Sein vergöttliche, ob sie überhaupt mit dem Namen habitus oder anders zu benennen sei, darüber haben wir nur mehr oder weniger wahrscheinliche Meinungen. Wir glauben gezeigt zu haben, daß jene derselben, welcher die Mehrzahl der Theologen beipflichtet, auch die stärksten Gründe für sich habe; und wir beabsichtigen nicht mehr. — Ist es aber kein Gewinn, wenn wir nun in den Stand gesetzt werden, nach einer obgleich nicht durchaus gewissen, doch wohl gegründeten Ansicht die verschiedenen Glaubenslehren unter sich zu ordnen und zu verbinden, und so von Gottes huld- und wundervollem Wirken uns eine vollständigere Vorstellung zu bilden? Wir wollen, um diesen Nutzen der

---

1) Gratia non minus facit adveniens fideli, quam adveniens infideli: quia in utroque operatur fidem, in uno quidem confirmando et perficiendo, in alio de novo creando. S. 2a. 2ae. q. 4. a. 4. ad 3.

Daß der Heilige unter diesem Gläubigen, der ohne die heiligmachende Gnade ist, nicht bloß den in der Sünde lebenden Christen, sondern auch den sich bekehrenden, aber noch nicht gerechtfertigten Heiden verstehe, und folglich annehme, daß der Glaube, und zwar der habituale, auch ohne die Liebe und heiligmachende Gnade verliehen werde; dies ist ganz klar und offen ausgesprochen: S. 2a. 2ae. q. 6. a. 2. ad 3.

2) Siehe die hieher gehörige Anmerkung im Nachtrage.

scholastischen Theologie anschaulich zu machen, zeigen, wie der heilige Thomas seine Lehre benutzt hat. In dieser Darstellung werden unsere Leser wie in gedrängter Uebersicht alles zusammengestellt finden, was wir bisher über das Wirken Gottes im Reiche der Natur und der Gnade erkannt haben. Und sie mögen darnach von neuem urtheilen, ob Hermes mit Recht sagte, daß man in früherer Zeit über die Rechtfertigung und heiligmachende Gnade nichts klar gedacht, sondern vielmehr Begriffe aufgestellt habe, die aller Klarheit ganz unfähig seien.

V.

Vergleichende Darstellung der Wirksamkeit Gottes in der Ordnung der Natur und der Gnade, — nach dem h. Thomas von Aquin[1]).

203. Gott erhält nicht bloß alle Dinge, die er geschaffen hat, sondern er führt sie auch ihrem Ziele und Ende entgegen. Er ist also fortwährend thätig in ihnen, ein jedes (unmittelbar durch sich selbst oder vermittelst der Geschöpfe) zu den Handlungen bewegend, durch welche es zu seiner Bestimmung gelangt. Das unvernünftige Geschöpf folgt dem Impuls, den es empfängt, blind und bewußtlos, das vernünftige mit freier Entschließung: jedoch in dem einen wie in dem andern hat Gott gewisse Eigenschaften, Anlagen und Kräfte gelegt, durch welche sie, was zu ihrem Ziele erforderlich ist, mit Neigung und Leichtigkeit vollbringen können. Solche Eigenschaften und Kräfte haben aber einen gemeinsamen Grund und gleichsam ihre Wurzel in der Wesenheit des Geschöpfes, welche nämlich eine Beschaffenheit hat, die seinem Ziel und Ende entspricht. Drei Stücke also sind es, die dem Geschöpfe für seine Bestimmung nothwendig sind und vom Schöpfer verliehen werden: eine Wesenheit, die zu seinem Ziele in Verhältniß steht; solche Eigenschaften und

1) De veritate q. 14. a. 2. q. 27. a. 2. — In III. Dist. 23. q. 1. a. 4. — In IV. Dist. 49. q. 3. a. 2. — Summa p. prima secundae q. 63. a. 1. 3. q. 110. a. 2. 3.

Kräfte, durch welche es zu dem, was die Erreichung des Zieles fordert, geneigt und ausgerüstet ist; drittens endlich das Streben oder die Bewegung zum Ziele durch eine Wirksamkeit, in der Gott mit ihm thätig ist.

Wäre nun das Ziel und Ende des Menschen kein anderes, als das ihm natürliche, nämlich eine Betrachtung Gottes und der göttlichen Dinge, wie sie durch die Kräfte der Vernunft im Spiegel der Geschöpfe möglich ist; so wäre er auch für dasselbe in der natürlichen Ordnung befähigt. Denn seine Wesenheit ist die Vernünftigkeit, d. h. eine Beschaffenheit seiner Seele, vermöge welcher sie sich durch die Erkenntniß der Sinnenwelt zur Erkenntniß des Uebersinnlichen, und namentlich zur Erkenntniß der Ursache aller Dinge erheben kann. Sie ist fähig, Gott zu erkennen und dieser Erkenntniß gemäß zu lieben. Dadurch also entspräche ihr innerstes Wesen jener Bestimmung, durch Gott glückselig zu werden. Es ist aber in den höheren Erkenntniß- und Willenskräften auch die Anlage zu jener natürlichen Sittlichkeit enthalten, durch die sie nach einem solchen Ziel streben könnte, und in diesem Streben würde Gott mit ihr thätig sein, wie er es mit allen Geschöpfen ist. —

204. Jedoch das Ziel und Ende, zu dem Gott im Reichthum seiner Güte den Menschen berufen hat, ist über seine Natur erhaben. Er soll zu einer Erkenntniß und Liebe Gottes und dadurch zu einer Seligkeit gelangen, die nur Gott natürlich ist. Damit er also dieses Ziel erreichen könne, muß ihm, was nicht in seiner Natur liegt, von Gott geschenkt und zugelegt werden. Und erstlich zwar muß er in sein innerstes Wesen selbst die göttliche Gabe empfangen, die dasselbe adelt und ihm eine Würde verleiht, durch die es einem solchen Ziele entspreche, zu ihm in Verhältniß stehe. Er muß aber auch Eigenschaften und Anlagen erhalten, durch die er zu einer Thätigkeit, wie sie dieses Ziel verlangt, ausgerüstet sei, und in dieser Thätigkeit, von Gott ebenso wie in jener natürlichen, unterstützt werden.

Jene Gabe also, durch welche seine Natur geadelt und in eine höhere Ordnung versetzt wird, ist die heiligmachende Gnade: denn durch diese wird er, wie wir die Väter sagen hörten, zu einer übernatürlichen Würde, zu einem Sein nach Art Gottes erhoben und erhält Beruf und Anspruch auf das ewige Leben, die Anschauung

Gottes von Angesicht zu Angesicht. Es werden ihm aber mit dieser heiligmachenden Gnade zugleich jene Anlagen und Kräfte gegeben, durch welche er seinem nunmehrigen Stande gemäß wirken und nach jenem übernatürlichen Ziele streben kann: er erhält die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Wie nämlich die Vernünftigkeit der Grund ist, weßhalb die Seele nicht nur ein sinnliches, sondern auch ein höheres, das vernünftige Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, hat; also ist auch die heiligmachende Gnade der Grund, weßhalb ihm ein nicht mehr bloß vernünftiges, sondern übernatürliches Erkennen und Begehren zu Theil wird; durch dieses aber sind in uns jene drei göttlichen Tugenden vorhanden, die sich zum Sein der Wiedergebornen, wie Vernunft und Wille zum Sein jedes vernünftigen Geschöpfes verhalten. —

205. Der Mensch hat zwar in seiner Natur Vernunft und Wille als Fähigkeiten, aber er muß sie ausbilden durch Uebung, und gebrauchen im Leben. Er kann dieses nicht, ohne nach jenen Tugenden zu streben, welche man die sittlichen nennt, Religiösität, Gerechtigkeit, Demuth, Mäßigkeit, Keuschheit u. s. w. Auch der Christ muß sich die Leichtigkeit, den Glauben, die Hoffnung und die Liebe zu üben, erwerben, dieselben in sich vermehren und durch sie seine ganze innere und äußere Thätigkeit heiligen. Dies Letztere thut er allerdings durch Uebung eben jener sittlichen Tugenden, zu welchen wir in der Natur schon Anlagen haben: aber auch diese Anlagen sind durch die Gnade in die übernatürliche Ordnung erhoben, und der Christ wird in der Würdigung und Uebung der Tugenden nicht mehr bloß durch das Licht der Vernunft, sondern durch jenes des Glaubens geleitet, durch die Hoffnung der übernatürlichen Seligkeit, die der Glaube verheißt, gestärkt, und die eigentliche Triebfeder all' seines tugendhaften Wirkens ist die Liebe zu Gott, mit dem er in höherer Gemeinschaft steht. Wie also des Menschen Leben und Wirksamkeit durch die Vorzüge seiner vernünftigen Natur einen sittlichen Werth erhalten kann; so erhält eben dieses sein Leben und seine Wirksamkeit durch die höheren Prinzipien des göttlichen Zustandes, in den seine Seele versetzt worden ist, einen übernatürlichen Werth. Es ist also diese aus den göttlichen Tugenden hervorgehende Uebung der sogenannten sittlichen Tugenden jene Thätigkeit, durch die er zu seinem übernatürlichen Ziele strebt und

sich gleichsam hinbewegt. Aber in all' diesem Streben, in dieser Uebung der Tugenden bedarf er außer jener übernatürlichen Anlagen, die Gott in ihm schuf, einer beständigen, übernatürlichen Mitwirkung Gottes, jener, die seinen Werken zuvorkommt, sie begleitet und vollendet, d. i. der wirklichen Gnade.

Durch die heiligmachende Gnade also erhält die menschliche Natur jenen Adel, durch den sie zu dem übernatürlichen Ziele in Verhältniß steht; durch die Tugendgaben, welche zugleich mit der heiligmachenden Gnade eingegossen werden, die Fähigkeit und Leichtigkeit diesem Ziele gemäß zu wirken; durch die Uebung der Tugenden, zu welcher ihn die wirkliche Gnade in den Stand setzt, strebt und gelangt sie zum Ziele.

206. So haben wir denn nun einen vollständigeren Begriff von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung der Dinge. Jene besteht dadurch, daß Gott alle Dinge mit den ihnen eigenthümlichen Kräften erschafft, daß er sie erhält, daß er mit ihnen thätig ist, und endlich alles, was geschieht, mit unendlicher Weisheit zu einem Ziele lenkt. Auch in der übernatürlichen Ordnung müssen wir Gott zuerst als Schöpfer betrachten. Denn indem er uns heiligt, schafft er uns von neuem: er giebt uns ein anderes Sein, das die Schrift im höheren Sinne das Leben nennt; indem er die uns heiligende Gnade zu einem dauernden Zustande macht, erhält er dieses neue Dasein und die Kräfte, die er uns mit ihm verliehen; jene Einwirkung aber, durch welche sich aus ihm in die Gerechtfertigten eine Kraft ergießt, die ihre einzelnen Werke heiligt, haben wir gewiß mit Recht der Mitwirkung Gottes, (concursus), ohne welche kein Geschöpf von seiner natürlichen Fähigkeit Gebrauch machen kann, verglichen; endlich aber giebt es auch eine übernatürliche Vorsehung, kraft der alles, was geschieht, jener Verherrlichung Gottes, die er in seinem Sohne Jesus Christus haben will, dienen, und denen, die Gott lieben, zum Besten gereichen muß.

VI.

Weßhalb Hirscher die gewöhnliche Lehre von der heiligmachenden Gnade mißverstanden habe.

207. Hirscher führt in seinen verschiedenen Schriften wider die gewöhnliche Behandlung der Lehre von der Gnade sehr oft bittere Klage. Er glaubt aber, alle Mängel oder Fehler, die er rügt, entsprängen daraus, daß man die Schuleintheilungen zu Grunde lege. Er warnt also in seiner Katechetik (§. 9.) vor diesen, „weil Verständniß und Gebrauch von ihnen ganz unabhängig seien;" und in der Moral[1]) lesen wir: „Die Distinctionen der Gnade, wie sie die rubricirende Schule macht, sind, wenn sie nicht irre leiten sollen, unter dem Gesichtspunkte, daß sie eben verstandsmäßige Rubricirungen sind, und ihre wahre Bedeutung nur in ihrem Verhältnisse zum pädagogischen Ganzen des Gnadenwerkes haben, aufzufassen." Auf welche Weise aber und wiefern die Eintheilungen der Schule so häufig irre geleitet, das hatte Hirscher schon früher ausführlich in dem Werke, welches die Verunstaltung des Evangeliums durch die scholastische Theologie nachweisen sollte, zu zeigen gesucht. — Man glaube jedoch nicht, daß hier nur von einer mehr oder weniger schicklichen Methode die Rede sei. Nein: das Uebel, welches die Schule veranlassen, ja das sie nothwendig hervorrufen soll, ist nicht bloß ein minder fruchtbarer Vortrag der Wahrheit, es sind überdies, nach Hirschers oft wiederholter Erklärung, irrthümliche und verderbliche Vorstellungen. Eine so schwere Anklage der alten Theologie muß um so mehr geprüft werden, als sie von einem Manne erhoben wird, der sich auch durch sein öffentliches Leben unser und aller Katholiken Achtung immer mehr erwirbt[2]). Hören wir also, worauf er seine Beschwerde gründet.

---

1) Vierte Aufl. Bd. 1. §. 176.

2) Dieringer hat auch dies rügend hervorgehoben, daß ich in der zweiten Auflage des ersten Bandes, die nach dem Tode Hirscher's erschien, von diesem

Die Lehre von der Gnade ist ihm zufolge Lehre vom Wirken des h. Geistes. Der Verfasser jener Katechesen also, in welchen er die wieder auflebende Scholastik fand, wird angeklagt, „das Wirken des h. Geistes nicht nach seinem wahren Zusammenhang mit der Ausführung des himmlischen Reiches in uns dargestellt zu haben. Die Sache, sagt Hirscher, ist einfach diese: Wir werden hienieden erzogen. Alles, was zur Anstalt des Christenthums gehört, ist Erziehungsmittel. Der h. Geist ist Erzieher und Beistand. Er ist den Gläubigen stets zugegen, seine Gegenwart tritt aber theils in den einzelnen Akten seines Erziehungsamtes erweckend, erhaltend, reinigend, vollendend hervor; theils ist sie jene stetige Verbindung und Gemeinschaft mit den Gläubigen, zu Folge welcher diese mit Ihm Eins sind, neugeboren aus Ihm, Kinder und Heilige Gottes. Diese Gemeinschaft hat Grade; ist sie ungetrübt, so ist der Christ vollkommen. Nach dieser Ansicht nun von dem Wirken und Bleiben des Geistes bei uns weiß man leicht, was man sich bei den Schulausdrücken: „wirkliche" Gnade und „heiligmachende" Gnade zu denken und wie man von der einen und andern zu reden hat."

208. Zunächst also meint Hirscher, dann würde man die Gnadenlehre besser behandeln, wenn man von der Idee ausgienge, daß der h. Geist unser Erzieher sei; und diese Ansicht von dem Christenthume als einer Erziehungsanstalt ist nun in Wahrheit, wie Hirscher selbst sie anderswo nennt, eine Grundansicht, die sich als leitender Faden durch alle seine Schriften zieht. Noch so eben hörten wir ihn in der neuesten Auflage seiner Moral behaupten, daß die Distinctionen der Gnade, welche die Schule mache, um nicht irre zu leiten, aus ihrem Verhältniß zum pädagogischen Ganzen des Gnadenwerkes zu erklären seien. Ich trage aber gar kein Bedenken, eben diese Ansicht für falsch, und folglich für einen Grundirrthum, der zu vielen, ja fast zu allen andern Veranlassung gegeben hat, zu erklären. Niemand zweifelt, daß im Christenthume auch Erziehung sei, und daß man den h. Geist auch

---

wie von einem Lebenden rede. Ich aber glaube, daß es von Nutzen sei, wenn der Leser nun und dann an die Zeitumstände, in welchen dies Werk zuerst erschien, erinnert werde.

als Erzieher darstellen könne; aber es ist gewiß nicht wahr, was Hirscher sagt: daß „alles, was zur Anstalt des Christenthumes gehört, Erziehung" sei; und man hat nicht alles, ja nicht einmal das Wesentliche vom Wirken des h. Geistes gesagt, wenn man ihn Erzieher und Beistand nennt. Die Erziehung nämlich schafft nicht die Kräfte, legt nicht neue, höhere Anlagen in die Seele des Zöglings; sondern sie weckt und übt nur die anerschaffenen, pflegt und bildet nur die vorhandenen. Nun aber haben wir als Lehre der Offenbarung erkannt, daß wir durch das Wirken des h. Geistes zu einer Vollkommenheit gelangen, wofür in den anerschaffenen Fähigkeiten die Anlage gar nicht vorhanden ist; daß vielmehr durch die Wiedergeburt jener Lebenskeim, der durch die Pflege und den Beistand des h. Geistes wachsen soll, erst in uns geschaffen werden muß. Zuvor und vor allen Dingen also ist der h. Geist, aus dem wir wiedergeboren werden, was er auch heißt, Schöpfer und dann Erzieher und Beistand.

209. Der Grund, weßhalb Hirscher die gewöhnliche Lehre von der Gnade so arg mißverstanden und die tiefe Bedeutung der Eintheilungen, deren sich die Schule bedient, nicht erfaßt hat und nicht erfassen konnte, liegt darin, daß er eben so wenig als Hermes und die meisten Theologen neuerer Zeit in die Lehre vom Uebernatürlichen eingedrungen ist. Wir müssen, um dies vollständiger zu erkennen, etwas näher betrachten, was er in seiner Moral über die Grundlegung — (denn so redet er) — und die Verwirklichung des Reiches Gottes lehrt.

Er giebt uns zuerst die Idee des Himmelreiches — als eines Reiches nämlich, „in welchem Millionen und Millionen Geister unter dem Einen Gott und Vater gesammelt sind — seines Willens ehrfurchtsvolle und freudige Vollstrecker, seiner Liebe lebendige und freie Organe, seiner Größe und Gnade reiche Manifestation und Verherrlichung" [1]). Hierauf folgt — im zweiten Buche — die ausführliche Darstellung der Anlagen, durch welche der Mensch für dieses Reich befähigt ist, und alles dessen, was Gott zur Entwicklung dieser Anlage und folglich für die Verwirklichung seines Reiches im

---

1) Zw. Aufl. Erst. Bd. S. 449, wo er selbst das im ganzen Bande Gesagte kurz wiederholt.

Menschen gethan hat. „Da das Reich, sagt er (S. 121.), in seiner Auswicklung und Wirklichkeit den Reichthum und die Fülle der Weisheit und Gnade des Gründers offenbaren muß, so findet sich dieser Reichthum, als welcher sich sofort auswickeln soll, natürlich schon in den Keim des Menschen schöpferisch eingesenkt." Es ist nämlich „das Vermögen, ja der Drang, Gott, den Urgeist, zu suchen und seinen Schöpfungsgedanken und Rathschluß über die Geisterwelt zu erkennen; aber auch das Vermögen und Bedürfniß, das Herz Gottes zu verstehen, die Liebe nämlich, die in dem Weltgedanken des Schöpfers liegt; endlich aber auch das Vermögen und unabweisliche Bedürfniß, den Gedanken und Willen des Schöpfers als unverletzbare Majestät über der Welt anzuerkennen. Es ist also, so schließt er, „dem Menschen das Vermögen, ja das Bedürfniß der Erkenntniß Gottes und eines Reiches Gottes eingeboren." (S. 129.) „Es ist ihm aber, heißt es weiter, auch das Vermögen eines realen Antheils an demselben angeschaffen; nämlich er ist eine nach und zu dem Bilde Gottes geschaffene Persönlichkeit, und hat ein Herz, das der Liebe fähig ist." Die einzelnen Vermögen, wodurch er für das Reich Gottes befähigt sein soll, sind demnach „das Vermögen der Wahrheit, die Freiheit, das Gewissen," das Gemüth; über jedes derselben verbreitet Hirscher sich mit Ausführlichkeit. — Es ist nun aber offenbar, daß in diesen allen nur die natürlichen Fähigkeiten des Menschen dargestellt sind: daß sie aber auch Hirscher selbst als solche angesehen, ist nicht nur in den Ausdrücken, „in den Keim des Menschen schöpferisch eingesenkt" — „angeschaffen," „angeboren" u. s. w. ausgesprochen; sondern ergiebt sich mit Nothwendigkeit daraus, daß er diese Fähigkeiten und Anlagen aus „dem Wesen des Geistes, das sich in doppelter Richtung als Gedanke und Wille darstellt" (S. 125), herleitet. Ja er hat sogar dieser ganzen Abhandlung die Ueberschrift gegeben: „das Vermögen des Reiches im Menschen, oder: die sittliche Anlage." (S. 121.)

Das Vermögen eines realen Antheils am Reiche Gottes wäre also nach Hirscher's Lehre mit der Natur des Menschen gegeben: es wäre nichts anders als die in der Vernunft (oder wie er sagt, in der Intelligenz) und Freiheit enthaltene Anlage zur Sittlichkeit.

210. Sehen wir nun, ob wenigstens in der „Verwirklichung des Reiches" ein wahrhaft übernatürliches Wirken Gottes eintritt. Nachdem er gezeigt hat, wie Gott eben in jener Anlage selbst und in den äußern Verhältnissen, worin sich der Mensch befindet, zur Verwirklichung des Reiches schon den Grund gelegt hat; beginnt er die Darstellung „der positiven göttlichen Anstalten und der natürlichen Vorkehrungen und Führungen Gottes zu dieser Verwirklichung" mit den Worten: „Wenn auch Same und Wurzel gegeben, und mit der in ihnen liegenden Entwicklungskraft in die lebenweckende Erde gelegt sind, so kömmt es doch zu gedeihlicher Entfaltung, Blüthe und Fruchtbarkeit nicht — ohne den Thau und Regen des Himmels, ohne das Licht und die Wärme der Sonne, ohne die Aufmerksamkeit und Pflege des Gärtners. Auf gleiche Weise bedarf, was als Anlage für das Reich in den Menschen gelegt, und was zum wirklichen Entschlusse derselben gegeben ist, des fortgesetzten Einflusses und der ununterbrochenen Pflege des Himmels. Es verhält sich mit den unsichtbaren Dingen, wie mit den sichtbaren: was aus ihnen werden soll, muß in ihnen selbst liegen; aber doch kann es sich nicht entfalten ohne die fördernden Einflüsse von Oben." (S. 296.) — Bis hieher haben wir noch keine Gnade, als die, welche auch der Rationalist nicht läugnet, d. i. jenen Einfluß Gottes auf unsern Geist, wodurch seine natürlichen Kräfte und Anlagen entwickelt werden. Jedoch Hirscher fährt fort:

„Aber nun kömmt noch die oben angegebene" (und aus der „Ursünde" hergeleitete) „Krankhaftigkeit in der menschlichen Anlage hinzu. Es ist bereits bemerkt worden, daß diese Anlage nur unter der Voraussetzung als eine wahrhaft zureichende betrachtet werden könne, daß die wiederherstellende Dazwischenkunft Gottes nicht mangle." (S. 297.)

Auf diese Heilung der Anlage, die dem Menschen als denkenden und wollenden Geiste eigen ist, und auf jene fördernden Einflüsse von oben, unter denen die Anlage sich entwickelt, wird denn nun auch alles zurückgeführt, was Hirscher von der Thätigkeit Gottes zur Verwirklichung seines Reiches sagt. Wenn aber diese Anlage, die wiederhergestellt und entwickelt wird, in den natürlichen Fähigkeiten des menschlichen Geistes enthalten ist; so ist auch jene

wiederherstellende und entwickelnde Thätigkeit Gottes keineswegs in wahrem Sinne übernatürlich. Sie ist, wie Hermes sie nannte, bloße Nachhülfe. — Zwar unterscheidet Hirscher von den natürlichen Vorkehrungen die positiven Anstalten, die Gott zu jenem Zwecke getroffen; aber auch in diesen würden wir bei seinen Ansichten doch immer nur eine übernatürliche Ursache, aber noch keine übernatürliche Wirkung haben. Durch jene positiven Anstalten griffe nämlich Gott auf eine außerordentliche Weise in den Lauf der Dinge ein; aber führte doch den Menschen nur zu jener Vollkommenheit, die seiner Natur eigenthümlich ist: und es wäre somit das Uebernatürliche in der sittlichen Ordnung den Wundern, durch welche Gott Kranke heilt oder leibliche Kräfte und Wohlsein verleiht, nicht aber jenen ähnlich, durch welche er Vollkommenheiten schenkt, zu denen im Leibe und in den Gesetzen der Natur die Kräfte und Anlage gar nicht enthalten sind.

211. Man möchte nun bei Hirscher hierin nur einen Mangel, durch den die Darstellung unvollständig werde, sehen wollen; aber es ist mehr. Denn es liegt ja dieser unvollständigen Darstellung die Behauptung zu Grunde, die Hirscher überdies mehr als einmal auf das Bestimmteste ausgesprochen hat, daß der Mensch durch jene, in dem Wesen seines Geistes wurzelnden Fähigkeiten Vermögen und Beruf zum Reiche Gottes habe, und daß er, um dieses Reiches wirklich theilhaftig zu werden, nur jenes göttlichen Beistandes, durch welchen die natürliche, aber in ihm krankhafte Anlage geheilt und entwickelt werde, bedürfe. Diese Behauptung aber ist ein Irrthum. Es wird gewiß nicht geläugnet, daß der Mensch in seinen natürlichen Geisteskräften das Vermögen habe, zur Erkenntniß Gottes und auch zu einem gewissen Verkehr mit ihm zu gelangen; und weil es ein in der Natur selbst gegründetes Sittengesetz giebt, durch das alle mit Vernunft begabten Wesen verpflichtet sind, nach Gott zu streben und sich in diesem Streben wechselseitig zu unterstützen; so könnte man auch immerhin die bloß natürlich sittliche Ordnung ein Reich Gottes nennen: wie denn auch schon Kant, die Religion innerhalb der Gränzen der Vernunft bannend, uns von einem solchen Reich eine Schilderung geliefert hat. Aber das ist nicht jene Gemeinschaft mit Gott, zu der uns Christus beruft, und nicht jenes

Reich, von dem das Evangelium redet. Dies eigentliche Reich Gottes ist über uns so erhaben, daß ein geschaffener Geist weder von seinem Dasein Kunde, es sei denn Gott rede ihm, noch zum Antheil an ihm Vermögen und Beruf haben kann, es sei denn Gott schenke sie ihm. Denn zu ihm führt nur jene Heiligkeit, wofür auch in keines Engels Natur die Anlage sich findet. „Es verhält sich," sagte Hirscher, „mit den unsichtbaren Dingen wie mit den sichtbaren: was aus ihnen werden soll, muß in ihnen selbst liegen." Wenn dem so wäre, so müßten wir die ganze Lehre vom Uebernatürlichen aufgeben. Aber es verhält sich ganz anders: was im Reiche Jesu Christi aus uns werden soll, liegt nicht in uns, sondern muß erst in uns gelegt werden. Wir wollen bei dem Gleichnisse bleiben, dessen sich Hirscher bediente. Aus dem Keime eines wilden Fruchtbaumes entwickelt sich auch unter dem Einfluß der günstigsten Witterung und der sorgsamsten Pflege nie ein Baum, der edle Fruchte trägt. Aber wenn nun die geschickte Hand des Gärtners ein Pfropfreis einpflanzt, so wird bei fortgesetzter Pflege der Baum Früchte tragen, die man sonst auf ihm nicht gesucht hätte. Es sind dennoch in ihm, wie Wurzel, Stamm und Zweige, so die Kräfte, durch die er Blätter und Blüthen treibt, dieselben; aber diese Kräfte selbst und sein innerstes Leben, ist durch das Pfropfreis veredelt worden. So bringt auch unsere Seele die Früchte des ewigen Lebens nicht hervor, weil ein Einfluß von oben ihre natürlichen Kräfte entwickelt oder auch hergestellt; sondern weil sie in der heiligmachenden Gnade einen Keim empfangen hat, der ihre Kräfte veredelt und zu einer über ihrer Natur liegenden Wirksamkeit erhöht. Wird ja die Gnade auch ein Sauerteig genannt, der nämlich die ganze Masse des Mehles durchsäuert, und ihm, ohne seine Natur zu stören oder aufzuheben, einen Wohlgeschmack giebt, den es durch keine geschickte Behandlung erhalten könnte[1]).

---

1) Obschon die Abhandlung, aus welcher obige Stellen Hirschers entlehnt sind, wie alle andern in der vierten Auflage der Moral bedeutende Veränderungen erhalten hat; so ist doch die Grundansicht, in der wir den Irrthum Hirschers finden, dieselbe geblieben, ja noch schärfer ausgesprochen. In dem Abschnitt über „die allen Menschen gemeinsame Anlage für das

VII.

Antwort auf die Klagen Hirschers.

212. Hirscher findet in jenen scholastischen Katechesen, über die wir ihn klagen hörten, viele gute Bemerkungen über die wirkliche Gnade; doch, sagt er, sei es dem Verfasser nicht gelungen, das Wirken des h. Geistes unverfänglich darzustellen. Er fasse es nämlich als eine Spende von Gaben auf, und rede von dieser so, daß der Christ verleitet würde, „auf die Gnade als etwas Objectives hinzusehen, von ihr als solcher und ohne Weiteres

---

Reich Gottes" wird uns der Inhalt des ersten Lehrpunktes mit diesen Worten angegeben: „das Gemeinschaftliche in unserer Anlage für das göttliche Reich entwickelt aus dem Wesen des menschlichen Geistes. (§. 46. S. 122.) Diese Anlage will nun Hirscher ebenso wie in den früheren Auflagen in jenen vier Vermögen finden: Vernunft, Freiheit, Gewissen, Gemüth. Es heißt aber von diesen weiter: „Jeder Kundige weiß, daß sich das Vermögen und Bedürfniß der Idee des Reiches" (von welchem Vermögen bis dahin die Rede gewesen war) „nicht denken läßt, ohne das Vermögen des wirklichen Antheils an dem Reiche mitzudenken." (§. 59. S. 127.) Sehr wahr, und eben darum behaupten die Theologen mit dem Apostel, daß die Güter, die uns Gott in seinem Sohne schenkt, d. i. das Reich Gottes, ebensowohl über die Idee und das Bedürfniß, als über die Kräfte des Geistes erhaben sind. Keines Menschen Geist hat je die Idee desselben und keines Menschen Herz je das Bedürfniß desselben gehabt, noch haben können, bis der Geist, der die Tiefen Gottes durchforscht, es geoffenbart. — Hirscher hat die Ansichten, welche er früher über den ursprünglichen Zustand des Menschen aufgestellt hatte, in dieser neuesten Auflage zu berichtigen gesucht. Aber so redlich auch ohne Zweifel sein Wille war, es ist ihm nicht gelungen, und konnte ihm nicht gelingen, so lange er nicht auf die wahre Ursache aller Mißverständnisse aufmerksam geworden. Obgleich er also jetzt den Zustand der Gerechtigkeit daraus herleitet, daß Gott in den Kräften des Geistes mit seiner heiligenden Gnade wohnte; so hat ihn das doch nicht gehindert, bald nachher vom gefallenen Menschen zu sagen: „Es sind da und wirken im Menschen die anerschaffenen, natürlichen Kräfte, in welchen ihm ursprünglich Beruf und Antheil am göttlichen Reiche verliehen war." Bestimmter ist es nun wohl nicht möglich, der katholischen Lehre vom Uebernatürlichen zu widersprechen.

Wirkungen zu hoffen, welche nur durch die Verbindung mit seiner eigenen Thätigkeit erwartet werden dürfen, und sich das als eine glückliche Zulage seiner Seele zu denken, was nur als Zustand derselben, als Richtung und Stimmung des Geistes, Willens und Gemüthes vorkommen kann. Am auffallendsten," heißt es dann weiter, „zeigt sich diese genannte verschrobene und gefährliche Darstellung in der Lehre von der heiligmachenden Gnade. „Sie löscht, sagt der Verfasser, die durch die Todsünde empfangenen Flecken der Seele aus, und macht dieselbe so schön, daß Gott seine Wohnung in ihr aufschlägt; sie vergöttert gleichsam die guten Werke dessen, der sie besitzt. Dagegen kann derjenige, welcher mit einer Todsünde behaftet ist, ob er gleich noch viele gute Handlungen ausüben mag, nichts für den Himmel gewinnen u. s. w." Eigentlich hätte der Verfasser sagen sollen: wenn der Mensch neugeboren ist aus dem h. Geiste, so ist sein Wille und Gemüth lauter und in einem dem früheren gerade entgegengesetzten Zustande. Nun tritt und lebt der Mensch wieder in Verbindung mit Gott; eben seine Neugeburt ist der Vollzug dieser Verbindung, und das Beharren im h. Geiste ist das Bleiben in ihr. Und alles, was er jetzt wirkt, ist eben darum, weil es im h. Geiste geschehen und die Frucht desselben ist, Gott gefällig und heilig, wie unbedeutend auch der materielle Gehalt der That sein möchte. Wer dagegen mit dem Vater und Sohne im h. Geiste nicht verbunden ist, sondern in sündhafter Richtung des Willens lebt, wirket, wie glänzend und nützlich auch manche seiner Thaten dem Aeußern nach sein mag, dem innern Werthe nach nur Böses und Werthloses. — Auf diese Weise zeigte sich alles, was der Verfasser von der heiligmachenden Gnade sagte, als etwas Natürliches und Unverfängliches. Allein nun redet er statt dessen von dieser Gnade, wie von einem chemischen Mittel, durch welches die Flecken der Seele ausgelöscht werden, oder wie von einer Dekoration der Seele, durch welche Gott zur Einkehr bei ihr veranlaßt werde; oder wie von einem Stempel, der unsern guten Werken gewisse Vorzüge auf eine ähnliche Weise verleihe, wie etwa der gesetzliche Stempel im Staate manchen Dingen einen Werth ertheilt, den sie an sich und außerdem nicht haben, ja welcher so nothwendig sei, daß selbst gute Werke ohne

ihn nichts Verdienstliches für den Himmel seien. Immer also lehrt er, indem er von dem Wirken des h. Geistes redet, von seinen Gnaden als von einer Zulage, die die Seele von oben empfange, denken"[1]).

213. Dies wäre also die hauptsächliche Klage, die Hirscher erhebt: man redet von der heiligmachenden Gnade wie von einer Zulage, welche die Seele von oben empfängt, statt sie als einen Zustand, eine Richtung und Stimmung des Gemüthes darzustellen. Unsere Antwort ist: allerdings wird die Gnade, und zwar nicht allein von jenem Katecheten, sondern von allen Theologen, als eine solche Zulage dargestellt, und sie muß so dargestellt werden: dies hat aber die Theologen nicht verhindert und durfte sie nicht verhindern, die Gnade zugleich als die Ursache eines Zustandes und einer Richtung des Gemüthes aufzufassen. Der Beweis beider Behauptungen kann uns nach allem schon Gesagten nicht schwer fallen.

Wir haben gesehen, wie sorgfältig die heiligen Väter die Schöpfung, durch welche die Menschen und die Engel ihre Substanz und natürlichen Kräfte empfiengen, von der Heiligung wie von einem andern Akte Gottes unterscheiden; wie sie bei dieser Gelegenheit darauf dringen, daß man die heiligmachende Gnade als etwas nicht mit dem Wesen des Geschöpfes Gegebenes oder aus diesem Hervorgegangenes, sondern als etwas ihm von Außen Gekommenes und, nachdem es schon in seiner Natur vollendet war, Beigelegtes betrachte. So sind sie also den Theologen darin vorangegangen, die Gnade der Heiligung als ein donum superadditum von jenen Gaben, die mit der Schöpfung selbst gegeben sind, zu unterscheiden, und sie folglich auch als eine Zulage, welche die Seele von oben empfängt, zu betrachten. — Wir fanden in dieser Lehre der hh. Väter einen Beweis für die Richtigkeit jener Erklärung, die uns die Theologen vom Uebernatürlichen geben. Zu eben dem Zwecke machten wir aber auch schon dort auf die Bilder aufmerksam, deren sie sich, der h. Schrift folgend, zur Bezeichnung der Gnade bedienen, und es sind zum Theil die-

---

1) Ueber das Verhältniß rc. S. 52. 53.

selben, welche wir in diesem Hauptstücke näher betrachtet haben. Denn es wird in ihnen die heiligmachende Gnade nicht nur als eine fortdauernde, sondern auch als eine uns von außen zugekommene Gabe bezeichnet. Nun ist es aber auffallend, wie diese Bilder, deren sich die h. Schrift und die hh. Väter bedienen, von jenen, durch welche Hirscher das Verkehrte der Lehre, die er tadelt, verdeutlichen will, nur dadurch sich unterscheiden, daß sie edler sind. Zuerst wurde uns die Gnade unter dem Bilde des Oels, womit die Kämpfer gesalbt werden, dargestellt. Hirscher wird aber gewiß nicht läugnen, daß auch das Wasser ein sichtbares Zeichen der Gnade ist, die unsere Seele reinigt. Wie oft aber nennen die Väter sie nicht bloß eine Wohlgestalt, einen leuchtenden Schmuck, sondern auch ein kostbares Gewand! Und sagt nicht das Concilium von Trient mit dem h. Irenäus, daß die Wiedergebornen die Gnade wie ein weißes, unbeflecktes Kleid von Jesus Christus wieder empfangen[1])? Aber auch ein Siegel nannte sie der Apostel, und der h. Cyrillus erklärte uns die Kraft und Bedeutung dieses Bildes. Wenn nun Hirscher statt Oel oder Wasser chemisches Mittel, statt kostbares Gewand Dekoration, statt Siegel Stempel sagt; so hat er zwar, was sehr leicht ist, statt edler unedle Bilder gebraucht, aber durch die unedlen eben das als falsch bezeichnet, was auch in den edlen liegt, deren sich die Schrift selbst bedient. Oder wird nicht durch die einen ebensowohl als durch die andern die Gnade als etwas nicht zu unserer Seele Gehörendes, noch aus ihr Entwickeltes, sondern vielmehr als etwas ihr von Gott Geschenktes und Beigelegtes dargestellt?

214. Aber freilich, Bilder, welche von körperlichen Dingen entlehnt werden, drücken das Geistige immer unvollkommen aus. Es soll also durch solche Gleichnisse gewiß nicht gesagt werden, daß die Gnade, die uns von außen kommt, auch der Seele so äußerlich bleibe, wie das Salböl den Gliedern, das Gewand dem Körper, das Siegel dem Buche. Die Gnade ist nicht wie ein äußerer Schmuck der Seele, unter welchem die irdische oder wohl

---

1) Sess. VI. cap. 7.

gar die sündhafte Gesinnung fortdauern könnte; sie reinigt in aller Wahrheit die Seele, kräftigt sie zu allem Guten und erzeugt in ihr jene heilige Gesinnung, durch welche sie dem Bilde Gottes ähnlich wird. Diese übernatürliche Heiligkeit ist jene Schönheit, wodurch sie Gott wohlgefällt, ist der Adel, durch den ihre Werke nicht bloß als verdienstlich für das ewige Leben angesehen werden, sondern es in der That sind. Welcher Theologe hat es nun aber versäumt, dieses ausdrücklich und ausführlich zu lehren? Sind sie nicht alle bemüht, mit der Kirche gegen Luther darzuthun, daß die christliche Rechtfertigung nicht eine Bedeckung oder Uebertünchung unserer Schuld, sondern eine wahre Reinigung, und keine bloße Zurechnung der Verdienste Christi, sondern unsere eigene, innere Erneuerung und Heiligung sei? Es spricht doch gewiß auch eben diese Wahrheit laut und deutlich aus der ganzen Darstellung der Lehre von der Gnade, wie wir sie oben getreu nach den Theologen der alten Schule gegeben haben. Aber freilich, das wollten sie sagen, die heiligmachende Gnade sei zwar im innersten unserer Seele wie eine höhere Lebenskraft, aber nicht aus unserer Seele, und jener uns heiligende Odem Gottes sei nicht, wie Hirscher so oft wiederholt, ein Einfluß von oben, durch den, was in uns liegt, entwickelt werde, sondern ein Schöpferhauch, der in uns ein Leben schafft, wozu die Keime in keinem endlichen Geiste vorhanden sind. Dies also ist der Grund, weßhalb man die heiligmachende Gnade als Zustand und Richtung des Gemüthes, oder vielmehr als Ursache derselben, und nichtsdestoweniger als eine Zulage von oben darstellt und darstellen muß.

215. Ueber die verderblichen Folgen nun, welche er von der, wie er meinte, verkehrten Darstellung der heiligmachenden Gnade fürchtet, fährt Hirscher an der angeführten Stelle fort, also zu reden: „Und während der Verfasser vielmehr auf den Zustand der Seele hätte aufmerksam machen sollen, zu dem sie sich durch den Einfluß des Geistes erheben könne und solle, und in dem eben ihre ungetrübte Gemeinschaft mit ihm bestehe, verleitet er so seine Zöglinge, gedankenlos zu glauben, die besondere Art von Gnade, welche man die heiligmachende nenne, gebe ihnen, wenn sie dieselbe empfangen, Vorzüge, und überstrahle sie von selbst mit einem Glanze, wovon sie nicht nothwendig etwas wissen oder zu wissen

nöthig haben, welcher außer ihrer eigenen, persönlichen Heiligung vorhanden sei, und den sie folglich nicht schlechthin erfahren, mitwirken, mitvervollkommnen und unterhalten müssen. Er verleitet sie also auf die heiligmachende Gnade und ihre Wirkungen einseitig und leichtsinnig zu bauen, statt daß er sie hätte lehren sollen, die Neugeburt ihres Herzens unter göttlichem Beistande nicht nur getreu zu bewahren, sondern in allem Guten stets vollkommner zu werden und so unter Vermittlung des h. Geistes zu einer allzeit innigeren Gemeinschaft mit demselben fortzuschreiten."

Die erste üble Folge also, die Hirscher fürchtet, wäre, daß die Zöglinge verleitet würden, zu glauben, die heiligmachende Gnade gebe Vorzüge und überstrahle von selbst mit einem Glanze, von dem, wer sie empfange, nicht nothwendig etwas wisse. Wir müssen hiemit eine andere Stelle vergleichen, in der von der Gnade, welche die Kinder in der Taufe empfangen, die Rede ist. Der Verfasser der scholastischen Katechesen hatte gesagt, daß wir durch die Wiedergeburt in der Taufe das Leben der Gnade empfangen; daß aber gleichwie neugeborne Kinder, um ihr Leben zu bewahren, an Kräften zunehmen müssen, so auch wir, um jenes geistige Leben zu bewahren, einer fernern Kräftigung bedürfen, und diese in der Firmung erhalten. Dazu macht nun Hirscher folgende Anmerkung: „Von den Wirkungen der Taufe schrieb der Verfasser: „Sie ziert unsere Seelen mit den Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Denn diese Tugenden kann man haben, ohne die Uebung derselben erwecken zu können. (!) Ist ja doch ein gerechter Mensch auch während des Schlafes gerecht. O wie schön ist also eine Seele nach empfangener Taufe. Die Schönheit und die strahlende Pracht der Sonne kann nicht mit dem Glanze einer solchen Seele verglichen werden. Sie ist der Gegenstand der Bewunderung Gottes u. s. w." Man sieht, daß es dem Verfasser nicht leicht werden kann, die Wirkungen der Taufe in jenen der Firmung zu überbieten." (S. 170.)

216. Auf die in diesen beiden Stellen enthaltene Klage müssen wir nun wiederum, wie oben, antworten: was Hirscher für eine irrige Vorstellung hält, zu der man sich hüten sollte, Veranlassung zu geben, ist eine tiefe Wahrheit, und eben darum von

ihr kein nachtheiliger Einfluß zu fürchten. Es ist, sagen wir, sehr wahr, daß die besondere Art von Gnade, die man heiligmachende nennt, der Seele Vorzüge verleiht und sie von selbst mit einem Glanze überstrahlt, wovon der, welcher sie empfängt, nicht nothwendig etwas weiß; es ist ebenso wahr, was jener Satz, den Hirscher durch ein Ausrufungszeichen hervorhebt, freilich unbeholfen ausdrückt, daß nämlich die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe in der Seele sein können, obgleich diese für jetzt nicht im Stande ist, sie zu üben. Und beides folgt zunächst aus jener Lehre der Kirche, daß auch die unmündigen Täuflinge die Gnade der Wiedergeburt erhalten. Hirscher selbst lehrt in seinem Katechismus (der freilich viele Jahre später als jene Klageschrift wider die Scholastik verfaßt ist), daß sie von der Erbsünde gereinigt und dem Vater und Sohne und h. Geiste und dem ewigen Leben geheiligt werden. Nun darf er aber dies doch nicht etwa mit Hermes so verstehen, als wenn die Kleinen nur durch einen Beschluß Gottes bestimmt würden, einst an seinem Reiche Antheil zu haben, und folglich für jetzt auch nur einen Anspruch auf zukünftige Gnaden und den erziehenden Beistand des h. Geistes erhielten; sondern er muß eine Veränderung, eine Neugeburt, die schon dann, wann sie getauft werden, in ihren Seelen vorgeht, annehmen. Die hh. Väter sprechen dies, wie wir gesehen haben, auf das Bestimmteste aus: und wenn das Concilium zu Vienne die Lehre, daß diesen Täuflingen außer der Vergebung der Sünden auch die Tugendgaben verliehen würden, nur als die wahrscheinlichere vorzog; so ist doch auch schon gezeigt worden, daß dieselbe in den Entscheidungen des tridentinischen Kirchenrathes entweder als erklärte Glaubenswahrheit, oder als eine nächste Folgerung aus derselben enthalten ist. Die Unmündigen haben also ohne Zweifel jene Tugenden, ohne sie üben zu können, und empfangen durch die Gnade, welche sie heiligt, Vorzüge, ohne davon zu wissen.

217. Aus den Entscheidungen der Kirche erkennen wir die Wahrheit dieser Lehre; aus dem aber, was die Schule zur Erörterung derselben sagte, ist es nicht schwer, auch zu zeigen, daß sie nichts Widersinniges enthält. Dem h. Thomas folgend, könnten wir zu dem Ende etwa also sprechen: Es ist in eben diesen Un-

mündigen auch die Vernünftigkeit als eine wesentliche Beschaffenheit ihrer Seele, durch die sie Gott ähnlich sind, und sie haben durch dieselbe Vorzüge, die sie noch nicht kennen; in Folge derselben ist ihr Erkenntniß- und Willensvermögen so beschaffen, daß sie in ihm die Anlage zu allen sittlichen Tugenden besitzen, obwohl sie dieselben noch nicht üben können. Warum sollte also Gott ihrer Seele nicht auch jetzt schon durch die heiligmachende Gnade jene übernatürliche Beschaffenheit, durch welche sie ihm auf vollkommnere Weise ähnlich werden, und zugleich mit ihr auch ihrem Erkenntniß- und Willensvermögen jene Eigenschaften verleihen können, durch welche sie zu der Heiligkeit, die diesem ihrem neuen Stande entspricht, ausgerüstet seien? Glaubt aber nun etwa Hirscher, daß man die Vorzüge, welche die Kinder durch diese sie heiligmachende Gnade besitzen, übertreibe, wenn man sie mit dem Glanze und der Pracht der Sonne vergleicht? Wenn ein getauftes Kind, ehe es zum Gebrauch der Vernunft gekommen, stirbt; so ist es sofort im Besitz der ewigen Glückseligkeit. Das ist eine Glaubenswahrheit. Die Heiligkeit, welche es durch die Gnade der Wiedergeburt empfangen hatte, wird in eben jenem Augenblicke eine bewußte und gewollte. Es ist dies aber jene Heiligkeit, durch welche die Gerechtfertigten Kinder Gottes und dem Erstgebornen als Brüder gleichförmig sind. Es tragen also die Kleinen, die getauft worden, einen Keim in sich, welcher sie, sobald er sich entfaltet, in das Bild des Dreimalheiligen verklärt, sie würdig macht, sein Angesicht zu schauen, und das zu empfangen, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, was in keines Menschen Herz gekommen ist.

Wenn also ein Katechet seinen Zöglingen von der heiligmachenden Gnade, in der Voraussetzung, daß sie dieselbe noch durch keine schwere Sünde verloren haben, wie von einer Gabe redet, durch die sie bereits Vorzüge besitzen, die sie bisher nicht kannten, so hat er vollkommen Recht. Aber nicht bloß von denen, die als Unmündige gerechtfertigt; auch von den Erwachsenen ist, was wir sagen, zum großen Theil wahr. Denn wenngleich diese auf die Rechtfertigung mit Bewußtsein und Freiheit sich vorbereiten müssen, und auch die Wirkungen der sie umwandelnden Gnade einigermaßen in sich wahrnehmen: so erkennen sie doch die Kraft der-

selben erst allmählig, wie sie fortfahren, sie zu benutzen; jene höchsten Vorzüge der Gnade aber sind, gewöhnlich wenigstens, nur durch den Glauben erkennbar. Denn daß die Seele durch sie eine überirdische Schönheit (*καλλος ὑπερκοσμιον* sagte der h. Cyrillus), daß sie eine Gemeinschaft mit der göttlichen Natur, welche die Väter eine Vergöttlichung nennen, daß sie ein Tempel des h. Geistes und eine Wohnung der heiligsten Dreifaltigkeit geworden, daß sie darin das Unterpfand der ewigen Glorie besitze; dies sind Auszeichnungen, die wir nicht wissen und erfahren, sondern glauben[1]).

218. Aber verleitet nun eine solche Lehre den Christen, „auf die heiligmachende Gnade und ihre Wirkungen einseitig und leichtsinnig zu bauen," und um seine sittliche Vervollkommnung und die immer innigere Gemeinschaft mit Gott wenig bekümmert zu sein? Denn dahin sollten die Vorstellungen führen, welche man durch eine solche, wie Hirscher meint, verschrobene Darstellung der Gnadenlehre veranlaßt. — Auch der Kirchenrath von Trient setzt, wo er von der Rechtfertigung handelt, alle jene Vorzüge auseinander, auch er lehrt, daß der Christ in dem Augenblick, da er gerechtfertigt wird, ein Freund, ein Kind Gottes, ein Erbe des Himmels, und dies alles durch die vermittelst des Sakramentes in ihm geschaffene Heiligkeit werde; auch er sagt, daß wir mit der Rechtfertigung die Gaben des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe erhalten. Aber nun fährt er auch sogleich fort, gegen „die eitle Zuversicht der Ketzer" zu lehren, daß Niemand mit vollkommener Gewißheit versichern könne, er sei gerechtfertigt. „Denn wie kein Frommer an der Barmherzigkeit Gottes, dem Verdienste Christi, der Kraft und Wirksamkeit der Sakramente zweifeln darf: so kann jeder, wenn er auf sich, seine eigene Schwäche und mangelhafte Vorbereitung sieht, für seine Begnadigung fürchten." (Cap. IX.) Er lehrt ferner, daß die Gerechtfertigten durch ihre guten Werke nicht nur in der Gnade Gottes wachsen können, sondern daß sie durch die Beobachtung des ganzen göttlichen Gesetzes zu diesem Wachsthum unter Androhung des Verlustes der Gnade verpflichtet sind. (Cap. X. XI.) Und sie müssen mit Furcht und Zittern ihr

---

1) Vergleiche oben. Sechste Abh. 4. Hauptst. III. n. 76.

Heil wirken, um die Beharrlichkeit in der Gnade durch Wachen Gebet, Fasten u. s. w. sich bemühen, wohl wissend, daß sie zur Hoffnung der Glorie und nicht zur Glorie wiedergeboren sind. (Cap. XII. XIII.) Nämlich sie haben noch mit dem Fleische, der Welt und dem Teufel zu kämpfen, und das Unterpfand des ewigen Lebens, das sie in der Gnade der Rechtfertigung empfangen, es geht, wie diese selbst, durch jede schwere Sünde verloren (Cap. XV.) — Nun fragen wir aber von neuem, welcher Theologe hat es versäumt, nachdem er die Vorzüge und Wirkungen der heiligmachenden Gnade mit der Kirche erklärt hatte, auch alle diese andern Lehren mit derselben Kirche ausdrücklich und ausführlich vorzutragen? Bewegt sich ja gerade in diesen ganz vorzüglich die Controverse wider die Irrlehre der letzten Jahrhunderte.

219. Daß aber diese nachfolgenden Lehren mit jener Darstellung der heiligmachenden Gnade, die Hirscher so herbe tadelt, nicht in Widerspruch stehen; ist aus allem, was wir bisher gesagt haben, deutlich genug. Einen solchen Widerspruch möchte man etwa darin zu finden glauben, daß jene Gaben, welche die Rechtfertigung verleiht, nicht bloß Kräfte oder Anlagen, sondern Tugenden genannt werden. Denn wie sollte eine mit solchen Tugendgaben bereicherte Seele noch so große Schwierigkeit in der Besiegung des Bösen und in der Uebung des Guten finden? Aber wir haben schon bemerkt, daß diese Gaben — von den Theologen, mit den Vätern und der Kirche, Tugenden genannt werden, weil sie in sich selbst vollkommene und nicht erst auszubildende Vermögen oder Prinzipien sind; daß aber der Mensch auch im Besitze solcher Vermögen eine große Schwierigkeit, die christliche Gerechtigkeit zu üben, erfahren kann; weil nämlich Hindernisse, die diesen Vermögen äußerlich sind, überwunden werden müssen. Der tridentinische Katechismus unterläßt es nicht, hierauf aufmerksam zu machen. Auch er hatte die Gnade, welche die Taufe ertheilt, eine qualitas divina in anima inhaerens, einen Glanz und ein Licht genannt, das unsere Seele verschönere und verkläre; und er hatte hinzugefügt, daß der Seele zugleich mit der Gnade alle Tugenden von Gott eingegossen werden. Dann aber fährt er fort: „Es muß jedoch niemand sich wundern, wenn wir, mit dieser Fülle von Tugenden

ausgerüstet und geschmückt, nichtsdestoweniger fromme und gute Werke nicht ohne große Mühe und Schwierigkeit anfangen oder doch zu Ende führen. Denn dies kommt nicht etwa daher, weil Gott uns die Tugenden, von welchen solche Werke erzeugt werden, nicht geschenkt habe, sondern weil nach der Taufe der so heftige Kampf der Begierlichkeit gegen den Geist übrig bleibt. Es soll jedoch der Christ in diesem Kampfe sich nicht entmuthigen lassen: da wir, auf Gottes Güte vertrauend, die beste Hoffnung haben, durch die tägliche Uebung im Guten dahin zu gelangen, daß uns alles, was keusch, was gerecht, was heilig ist (Phil. 4, 8.), auch leicht und angenehm erscheine"[1]).

220. Aber, möchte wohl jemand hier einwenden, Hirscher hat ja nicht gegen die Darstellung des tridentinischen Katechismus oder auch der Theologen, sondern wider jene neueren Katechesen geredet, in welchen vielleicht die innere Heiligung durch die Gnade und die Nothwendigkeit des Wachens und Kämpfens nicht so deutlich und kräftig gelehrt wurden. Sie werden, antworten wir, darin, wenngleich sonst nicht auf die glücklichste Weise, deutlich genug gelehrt. Aber darauf kommt es hier gar nicht an. Denn hätte Hirscher die Sache so verstanden, so hätte er auch alles Uebel darin

---

1) Huic (gratiae) autem additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infunduntur. Quare cum Apostolus ad Titum (3, 5.) ait: Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis Spiritus sancti, quem effudit in nos abunde per Jesum Christum Salvatorum nostrum, D. Augustinus verba illa abunde effudit, explanans: Nimirum, inquit, ad remissionem peccatorum et copiam virtutum .... Neque vero mirum cuiquam videri debet, si cum tanta virtutum copia instructi et ornati simus, tamen non sine magna difficultate et labore pias honestasque actiones inchoamus vel certe absolvimus. Id enim ob eam rem non evenit, quod virtutes, a quibus actiones ipsae proficiscuntur, Dei beneficio nobis donatae non sint, sed quoniam post baptismum acerrima cupiditatis pugna adversus spiritum relicta est. In qua tamen contentione animo frangi aut debilitari christianum hominem non decet; cum Dei benignitate freti optima spe niti debeamns fore, ut quotidiana recte vivendi exercitatione, quaecunque pudica sunt, quaecunque justa, quaecunque sancta, eadem etiam facilia et jucunda videantur.

P. II, de sacr. bapt. n. 51. (§. de bapt. fructibus.)

finden müssen, daß der Verfasser jene Lehrpunkte nicht genug hervorgehoben, und folglich den scholastischen Theologen nicht allseitig genug gefolgt sei. Nun will er aber vielmehr das Verkehrte jener Darstellung in dem, was darin gelehrt wird, finden, und aus den Vorstellungen, die sie von der Gnade gebe, soll für die Zöglinge die Gefahr entspringen, daß sie um ihre Heiligung durch getreues Mitwirken wenig bekümmert seien. Diese Vorstellungen aber und jene Lehre sind keine anderen, als die wir, wie bei den scholastischen Theologen, so in dem tridentinischen Katechismus finden. Schon deßhalb also würde diese derselbe Tadel, den er gegen jene Katechesen ausspricht, treffen. Nun kommt aber dazu noch, daß er auch diesen Abschnitt aus dem katechetischen Handbuch ausdrücklich zu dem Zwecke hervorhebt, um zu beweisen, wie in ihm alle Uebel der alten Scholastik wieder zum Vorschein kämen. Wir mußten also zeigen, daß mit den von Hirscher gerügten Lehren jene Wahrheiten, die er mit Recht hervorgehoben wissen will, sehr wohl bestehen, und daher auch in den Handbüchern der alten Schule zugleich mit ihnen behandelt werden.

Zu demselben Ende könnten wir auch noch auf jene Lehre, daß man die heiligmachende Gnade durch jede schwere Sünde verliert, aufmerksam machen. Denn durch keine Wahrheit wird mehr als durch diese jenem leichtsinnigen Vertrauen, das Hirscher fürchtet, vorgebeugt. Jedoch wider die Weise, wie man in den theologischen Schriften gewöhnlich von dem Unterschied zwischen der läßlichen und der Todsünde redet, hat Hirscher in mehreren seiner Werke so viele und so schwere Klagen vorgebracht, daß wir darüber in einer besonderen Abhandlung reden müssen.

VIII.

Irrthümliches in der Gnadenlehre Hirscher's.

221. Wir sagten oben, daß Hirscher bei der Grundansicht, die er sich vom Reiche Gottes gebildet hatte, unmöglich richtige Vorstellungen von der Gnade haben konnte. Wie uns nun dieses durch die ungerechte Beschwerde, welche er gegen andere erhob, be-

stätigt wurde; so wird es uns durch das, was er selbst von der Gnade lehrt, von neuem bestätigt werden.

Er erklärt oft und nachdrücklich, die intellectuellen und sittlichen Kräfte, welche der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustand besitzt, seien nicht mehr hinreichend, daß er sich Antheil an dem Reiche Gottes erwerbe. Sie seien nämlich krankhaft, und deßhalb nicht mehr bloß fördernder, sondern auch heilender Einflüsse von oben bedürftig. Hören wir, wie er im ersten Bande der Moral das Hauptstück, worin „von den Einrichtungen und Anstalten Gottes zur Wiederherstellung und gesegneten Entwickelung der ursprünglichen Anlage für das göttliche Reich“ gehandelt wird, einleitet:

„Der Mensch hat, wie wir gesehen haben, die Befähigung und den Beruf zum göttlichen Reiche; aber diese Befähigung ist unzureichend, denn die betreffenden Kräfte sind krank. Und der Mensch hat, wie wir gesehen haben, die Befähigung zum göttlichen Reiche, aber diese Befähigung ist erst als Anlage vorhanden, sie bedarf der Entwickelung. Soll also der Mensch das göttliche Reich wirklich gewinnen, so muß die unzureichende Befähigung ergänzt, das Krankhafte ausgestoßen, und was als Anlage da ist, zur wirklichen Theilnahme am Reiche entfaltet werden. Betrachten wir nun, wie Gott unsere ursprüngliche Anlage aus ihrer Krankhaftigkeit wiederhergestellt, für ihre Entwickelung und Ausreinigung gesorgt, und dadurch unsere „wirkliche Besitznahme von seinem Reiche grundgelegt hat“ [1]). Im ersten Abschnitt dieses Hauptstückes wird nun von den natürlichen Anstalten und Führungen Gottes, im zweiten von den positiven, und also auch vom Wirken des h. Geistes oder der Gnade gehandelt; wie in jenem aber, so auch in diesem alles auf die Heilung und Bildung der natürlichen Anlage für das Reich Gottes zurückgeführt. Hirscher findet in der Gnade keine andere als eine heilende und fördernde Kraft. Es tritt also hier überall wieder der oben erklärte Grundirrthum hervor. Wenn die Befähigung des Geistes für das Reich Gottes nur darum unzureichend ist, weil die betreffenden Kräfte krank sind; so folgt,

1) Vierte Aufl. S. 250.

daß der gesunde Geist, d. h. daß die unversehrte Natur die volle Anlage für das göttliche Reich in sich schließt, und zur wirklichen Erlangung desselben nur jenes Einflusses von oben bedarf, der entfaltet und ausbildet.

222. Aber weiter. Hirscher hält auch jene Lehre der Offenbarung und Kirche fest, daß „die natürlichen Kräfte des Geistes zwar herabgebracht, aber nicht vernichtet sind" [1]). Da nun aber, wie an dieser Stelle noch einmal wiederholt wird, in jenen Kräften das Vermögen zum göttlichen Reiche verliehen war; so folgt, daß auch der gefallene Mensch noch immer einiges Vermögen für das Reich Gottes besitze. Aber liegt dies nicht auch schon in den so eben erwähnten Worten? Der Geist ist nicht mehr hinreichend befähigt, am Reiche Gottes Antheil zu gewinnen, weil die betreffenden Kräfte krank sind. Eine kranke Kraft vermag nicht alles das, wozu sie gegeben ist, aber doch noch etwas, möge es auch noch so gering sein. Hirscher muß also zugeben, daß der gefallene Mensch noch immer einiges für sein ewiges Heil aus eigner Kraft wirken könne; freilich nicht ohne jenen Beistand Gottes, dessen alle Geschöpfe bedürfen, um ihre natürlichen Kräfte zu gebrauchen; aber ohne den übernatürlichen Beistand der Gnade. Er kann zwar die Nothwendigkeit der Gnade zur vollkommnen Wirkung und Erreichung unsers Heils, aber nicht zu jeder, auch der geringsten heilsamen Handlung lehren.

Wirklich fehlt denn nun auch diese so wichtige Glaubenslehre in seiner Darstellung ganz und gar. Von der Nothwendigkeit „einer Aufrichtung und Gesundmachung der Vernunft oder des Lichtvermögens" handelnd, zeigt er zwar, daß dem Menschen „einerseits die höchsten Fragen der Vernunft von oben her geradezu und unmittelbar beantwortet, anderseits die Fassung- und Durchdringungskraft gleichzeitig von eben daher gehoben werden muß," d. h. er lehrt zwar die Nothwendigkeit der Offenbarung und des innern Gnadenlichtes überhaupt; aber wo ist die Lehre, die wir oben in der Offenbarung sowohl als in den Concilienbeschlüssen, so bestimmt und so nachdrücklich ausgesprochen fanden, daß der Mensch ohne diese

1) Ebend. S. 120. 152.

Offenbarung und dieses Gnadenlicht von dem Reiche Gottes, von dem, was des Geistes ist, ganz und gar keine zum Heile ersprießliche Kenntniß haben könne? — In dem folgenden Artikel über die Freiheit aber mangelt nicht bloß die Darstellung der wahren Lehre, sondern es wird die irrthümliche, wenngleich nicht ganz ausdrücklich, vorgetragen. Dort lesen wir: „So wenig als die Kräfte des Geistes durch die erste Sünde überhaupt vernichtet worden sind, ebenso wenig ist es auch jene Einrichtung, in Folge deren der Geist, mit den Kräften des Gemüthes und Leibes organisch verbunden, als Centralkraft durch sein Wollen auf diese bestimmend einwirken kann und einwirkt," d. h. in Folge deren er frei ist. Dann wird die Frage: „Wie weit reicht dieses bestimmende Eingreifen des Geistes?" durch diese zwei Sätze beantwortet: „Der Geist besitzt auch jetzt noch das Vermögen auf seine Sphäre (auf die Kräfte des Leibes und Gemüthes) zu wirken; — aber diese Kräfte durchweg nach dem Willen Gotes oder der Wahrheit zu beherrschen und zu ordnen, das vermag er, ohne von der göttlichen Gnade unterstützt zu sein, nicht mehr." — Nachdem beide Sätze ausführlicher besprochen sind, fragt Hirscher nach dem Grunde dieser „Unzulänglichkeit der Willenskraft," und er findet denselben 1) „in dem innern Mangel an Energie; 2) in dem Abgang oder der Mattigkeit wohlthätig unterstützender Anregungen, und 3) in der Stärke und Widersetzlichkeit der selbstischen und sinnlichen Triebe" [1]. Dieses alles wäre nun wahr, wenn hier nur von der sittlichen Ordnung, die in der Natur ihren Grund hat, die Rede wäre. In dieser vermag der Wille auch ohne die Gnade noch einiges, und nur, weil es ihm an innerer Energie und kräftigen Anregungen gebricht, vermag er nicht durchgehends die entgegenkämpfenden Triebe zu überwältigen. Aber wenn von der Ordnung des Heiles die Rede ist, so ist es nicht mehr wahr. In ihr vermag der gefallene Mensch gar und gar nichts, und dies darum, weil er die übernatürliche Gabe, die allein dazu befähigt, verloren hat. Weil also Hirscher hier von Vermögen, die zum Reiche Gottes befähigen, und folglich auch von einer Beherrschung der Kräfte nach dem Willen Gottes, die zum Reiche Gottes

---

1) Ebend. S. 152—158.

führt, handelt; so ist seine Lehre nicht mehr bloß mangelhaft, sondern irrthümlich.

223. Endlich aber liest man wenigstens in den älteren Ausgaben der Moral von dem Menschen nach dem Sündenfalle, die ausdrücklichen Worte: „Es waren ihm noch Kräfte des Guten geblieben." Von welchem Guten redet hier Hirscher, von dem, was die Theologen das natürliche nennen, oder von jenem, das auf unser Heil Beziehung hat? Hören wir: „Auch war seine Sünde nicht kalt besonnene Widersetzung gegen die Wahrheit, sondern Bethörung und Wahn. Allerdings schuldvolle Bethörung und strafbarer Wahn, aber doch (neben der Schuld und Böslichkeit darin) Bethörung und Wahn. Wich also letzterer, so wich darum zwar nicht auch der durch denselben eingeleitete bösliche Zustand, doch aber das, was diesen herbeigeführt und unterhalten hatte. Und so mußte jetzt das Bessere, was zurückgeblieben war, seine Stimme wieder erheben, und zu einer Rückkehr zu dem früheren Zustande auffordern. Wirklich sehen wir den Menschen, nachdem die verbotene Frucht genossen, und damit die Bethörung verschwunden ist, schambedeckt seine Schuld bekennen und bereuen." — Das Gute also, wozu nach Hirscher dem gefallenen Menschen noch Kräfte blieben, war Aufforderung zur Buße, Scham über die Sünde, Bekenntniß, Reue: also gewiß solches, das in der Heilsordnung Werth hat, und viel mehr, als das initium fidei der Semipelagianer. Und damit es erst recht offenbar werde, daß Hirscher solche bußfertige Gesinnungen nicht als die Folge der Gnade des Erlösers, sondern als Wirkung des dem Menschen noch inwohnenden Guten betrachte, sagt er unmittelbar nachher, wegen dieser reuigen Gesinnung des Menschen habe Gott seine Erlösung beschlossen. Denn, so fährt er fort: „Gott will nicht den Tod des Verbesserlichen, sondern seine Bekehrung und Heiligung. Darum wirft er den gefallenen Menschen, der seine Schuld bekennt (es ist Hirscher, der unterstreicht), nach dem Reichthum seiner Gnaden nicht weg, sondern sucht ihn zu heilen" [1]).

---

1) Erst. Band §§. 43. 44. S. 112. Man vergleiche hiemit den dritten Canon des Conc. araus. II.: Si quis invocatione humana gratiam Dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere ut invocetur a

224. Aus demselben Grunde nun, weßhalb Hirscher die Nothwendigkeit der Gnade weder richtig noch vollständig auffaßte, konnte er auch über die Spende der Gnade oder das Wirken des h. Geistes nicht, wie er mußte, reden. Nachdem er im 2. Abschnitt des 3. Hauptstückes das Werk der Erlösung dargestellt hat, zeigt er, wie Jesus Christus immerfort in Einigkeit des h. Geistes als Erlöser und Heiligmacher der Menschen thätig ist. Hier werden dann „einige nähere Bestimmungen der Wirkungsweise des h. Geistes" gegeben, und Hirscher versteht darunter die Verschiedenheit der Gnaden, die uns zur Wirkung unseres Heiles ertheilt werden; weßhalb er denn auch eben hier die Bemerkung macht, „die wahre Bedeutung der Distinctionen, welche die rubricirende Schule mache, sei aus ihrem Verhältnisse zum pädagogischen Ganzen des Gnadenwerkes zu erkennen." Es fragt sich nun, wie dies Hirscher gelungen sei.

Er bemerkt zuerst, daß der h. Geist sich in seinem Wirken durchweg an das Werk Christi anschließe; indem er die Menschen mit ihrem Erlöser in Verbindung bringe, und so der Güter, die Gott uns in diesem geschenkt hat, theilhaftig mache. Dann zeigt er, „wie sich der h. Geist mit seiner Thätigkeit an die anerschaffenen und noch vorhandenen Kräfte des Menschen, an Vernunft, Gewissen, Willen und Herz wendet; wie aber der Mensch des Gebrauches dieser Kräfte nicht etwa enthoben ist, sondern mit dem h. Geiste mitwirken muß." Daraus nämlich sollen wir erkennen, wie die mannigfaltigste Einwirkung des göttlichen Geistes jene unsere krankhaften oder noch wie im Keime schlummernden Kräfte anregt, stärkt, heilt, reinigt und ausbildet. — Man mag nun in dieser Schilderung eine oder die andere Eintheilung der Schule, z. B. jene in die zuvorkommende, begleitende und nachfolgende, in die bloß hinreichende, wirksame und überfließende Gnade, auf die von Hirscher gerühmte Weise, aus ihrem Verhältniß nämlich zum Ganzen des Gnadenwerkes aufgefaßt finden. Aber es könnte scheinen, daß die bekannteste und bedeutungsvollste, jene nämlich in die wirkliche und heiligmachende Gnade fehle. Findet man doch in

---

nobis, contradicit Isaiae prophetae vel Apostolo idem dicenti: Inventus sum a non quaerentibus me, palam apparui his, qui me non interrogabant.

dieser ganzen Darstellung nichts anders als, wie Hirscher selbst redet, „ein pädagogisches Ganze von Einwirkungen," also von vorübergehenden Gnaden.

225. Nichtsdestoweniger lesen wir: „Der Zweck der Thätigkeit des h. Geistes geht keineswegs dahin, die natürlichen Kräfte des Menschen nur je momentan nach Bedürfniß anzuregen, sie übrigens in immer gleicher Schwäche und Verderbniß zu lassen; seine Thätigkeit zielt vielmehr darauf, dieselben selbst zu heben und zu ihrer Vollkommenheit zu entwickeln und zu heiligen." Wenn Hirscher hiemit nicht der heiligmachenden Gnade ihre Stelle in dem pädagogischen Ganzen hat anweisen wollen, so weiß ich sie in seiner ganzen Schilderung nicht zu finden. Und in der That scheint, was derselben wesentlich ist, hinlänglich ausgesprochen: durch die Thätigkeit des h. Geistes wird ein fortdauernder Zustand der Heiligkeit herorgebracht. Indeß müssen wir dennoch einwenden, daß hier vielmehr das Ergebniß fortgesetzter Uebung in der christlichen Gerechtigkeit, als die Rechtfertigung durch die heiligmachende Gnade dargestellt werde. Diese Verwechselung hängt, wie wir oben (n. 163ff.) zeigten, mit der Verkennung des Uebernatürlichen zusammen, und darum sehen wir, wie auch hier der Grundirrthum Hirschers wieder zum Vorschein kommt. Der h. Geist bringt in uns eine Beschaffenheit hervor, durch die wir gerecht und heilig sind. Aber worin besteht sie? Darin, daß unsere „natürlichen," jedoch geschwächten Kräfte „gehoben und zu ihrer Vollkommenheit entwickelt werden." Zu ihrer Vollkommenheit, das heißt doch gewiß, zu der ihnen eigenthümlichen, durch ihre Natur geforderten Vollkommenheit. Hirscher sagt freilich: „zu ihrer Vollkommenheit zu entwickeln und zu heiligen;" weist aber in beigefügter Klammer auf §. 80 zurück, als wollte er selber aufmerksam machen, daß diese Heiligung nicht etwa eine Erhebung der Kräfte über die ihnen natürliche Vollkommenheit sei. Denn an jener Stelle wird uns die Freiheit erklärt, zu welcher der Mensch durch die Gnade gelangen soll. Und worin besteht diese? Darin, daß der Geist „als Centralkraft in seiner Sphäre herrsche," „in seiner Superiorität über Welt und Fleisch, und seiner Ueberantwortung an Gott." Das ist also wie bei Hermes, so bei Hirscher die christliche Heiligkeit.

Aber Hirscher war mit dem allgemeinen Ausdruck seines Gedankens nicht zufrieden. Er fährt an der obigen Stelle (§. 172) fort: „Was der h. Geist dem gedrückt der Erde zugewendeten Menschengeiste vorhält: es ist des Menschengeistes eigene Erkenntnißsphäre, und ihm dazu vorgehalten, daß er sich daran bilde und zu den göttlichen Erkenntnissen komme. Was der h. Geist dem zeitlich gesinnten und selbstsüchtigen Herzen Liebeweckendes einflößt, es ist dieses Herzens eigenstes Gut; dasselbe soll an ihm zu seiner höheren Natur erwachen und zum Quell der Liebe umgeschaffen werden. Was der h. Geist dem geschwächten Willen des Menschen Muth und Kraft Verleihendes vorstellt, es soll ihn nicht nur augenblicklich anregen, es soll seine Kraft üben, und ihm zu der Freiheit verhelfen, zu welcher er berufen ist." In alle diesem wird doch nur der allgemeine Satz wiederholt, daß der Mensch durch die Gnade, die ihn heiligt, wieder zum Bewußtsein und zum Besitz des ihm eigenen, seinem besseren Selbst, d. h. seinem Geiste entsprechenden Guten gelange. Er wird zu göttlichen Erkenntnissen gebracht, aber dadurch, daß er in der ihm eigenen Erkenntnißsphäre sich bildet: sein Herz wird mit der göttlichen Liebe erfüllt, aber dadurch, daß er, sein eigenstes Gut wiedererkennend, zu seiner höheren Natur erwacht. Nun mag Hirscher immer zum Schlusse sagen, daß darum der h. Geist Kreator und Heiligmacher genannt werde. Wenn der h. Geist nichts anders thut, als was Hirscher in dieser ganzen Schilderung sagt, so ist und bleibt er nur Arzt und Erzieher, er heilt und bildet, aber schafft nicht.

226. Wie wir oben sahen, pflegen die Theologen, dem h. Thomas folgend, die Nothwendigkeit übernatürlicher Gaben aus dem Ziele, zu dem Gott den Menschen in seiner Güte berufen hat, zu beweisen. Dieses Ziel, die Anschauung Gottes, sagen sie, stehe in gar keinem Verhältniß zur Natur und zu den natürlichen Fähigkeiten des geschaffenen Geistes. Es müsse ihn also Gott durch übernatürliche Eigenschaften und Kräfte ausrüsten, damit er zu solchem Ziele emporstreben und sich vorbereiten könne. Hirscher will nun gerade umgekehrt aus der Erhabenheit dieses Zieles beweisen, „welcher Ausbildung und Vervollkommnung die Vernunft oder geistige Sehkraft" des Menschen fähig sei. (§. 71.) Verstände Hirscher unter

dieser „Bildungsfähigkeit,“ wie er in der Ueberschrift sie nannte, nichts anders als jene Empfänglichkeit für übernatürliche Gaben, welche die Theologen potentia obedientialis nennen, so wäre freilich nichts dagegen einzuwenden. Denn dadurch wird nur gesagt, daß mit der Beschaffenheit eines vernünftigen Wesens die Möglichkeit, von Gott zu jener übernatürlichen Ordnung erhoben zu werden, gegeben sei: Aber so versteht Hirscher die Sache nicht. Daß der Geist in seiner Vernünftigkeit eine Anlage besitze, die nur der Entwickelung und Ausbildung — im gefallenen Menschen auch der Heilung — bedürfe, um für die Anschauung Gottes vorbereitet zu werden; das ergiebt sich nicht nur aus dem Zusammenhange seiner ganzen Lehre, sondern auch aus der Erklärung, welche er auf die angeführten Worte folgen läßt: „Es verhält sich,“ sagt er, (mit der geistigen) „wie mit der leiblichen Sehkraft. Gleichwie diese durch das wirkliche Sehen sich mehr und mehr entwickelt, so auch die Vernunft durch den wirklichen Vernunftgebrauch. Und es verhält sich, wie mit der Arznei. Gleichwie diese nicht nur gegeben wird, um den kranken Magen bloß zu gewissen Verrichtungen anzutreiben, und ihn im Uebrigen krank zu lassen; gleichwie sie vielmehr gegeben wird, um ihm selbst seine Gesundheit und Kraft (unter seiner eigenen Mitwirkung) zurückzustellen; so hat also auch die helfende Offenbarung Gottes nicht bloß den Zweck, gewisse übersinnliche Erkenntnisse in die Vernunft hinein zu bringen, sondern letztere überhaupt von ihrer Krankhaftigkeit zu erlösen, und ihr die volle Sehkraft des Göttlichen zu verschaffen.“ Diese volle Sehkraft des Göttlichen, zu welcher die Vernunft durch die heilende und entwickelnde Einwirkung der Gnade gelangt, soll dann, wie nun ausführlicher erklärt wird, die Befähigung zum „Gottschauen“ enthalten. Mehr bedarf es doch wohl nicht, um die ganze übernatürliche Ordnung zu läugnen.

227. Es ist jedoch schließlich noch zu bemerken, daß Hirscher sich in allen seinen Schriften nicht nur der Ausdrücke, durch die das wahrhaft Uebernatürliche bezeichnet wird, als „heiligender Odem Gottes,“ „Kindschaft,“ „Neuschaffung,“ „Gemeinschaft des h. Geistes“ bedient, sondern auch wirklich sehr oft zu den Vorstellungen, welche in der Sprache der Offenbarung und Kirche mit diesen Worten verbunden werden, erhebt. Nämlich, wie wir

schon sagten, auf doppelte Weise pflegen jene, welche die natürliche und übernatürliche Ordnung nicht unterscheiden, zu irren. Einige erkennen nichts Höheres an, als jene Sittlichkeit und jenes Verhältniß zu Gott, wozu wir als vernünftige Wesen nothwendig berufen sind, und diese verflachen jene Ideen, welche uns von des Christen Heiligkeit und Gemeinschaft mit Gott die Offenbarung giebt. Andere fassen das Erhabene dieser Vorstellungen der Wahrheit nach auf, und halten es auch für wirklich; aber sie meinen, eben diese Erhebung sei des Geistes natürlicher Beruf. Wie die ersteren mit den Rationalisten, so stimmnn die letzteren in dieser Grundansicht mit den Lutheranern und Jansenisten überein. Doch so verschieden auch dieser Ausgangspunkt sein mag, man wird, wie wir nun von neuem gesehen haben, durch die Läugnung oder Verkennung der übernatürlichen Ordnung auf beiden Wegen zu denselben irrthümlichen Folgesätzen hingetrieben. Deßhalb hat auch die Kirche die hieher gehörenden Lehrsätze der Jansenisten als solche, welche der pelagianischen Irrlehre günstig seien, bezeichnet. — Endlich bemerke man, daß jene Unterscheidung zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung nicht nur nothwendig ist, um manche Lehren der Kirche festhalten, sondern auch, um das, was Gott an uns gethan hat, würdigen, und die übergroße Liebe, mit der er uns geliebt, nach Gebühr preisen zu können. Wäre der Beruf zu jener Gemeinschaft mit Gott natürlich, so wäre es freilich immer eine große Barmherzigkeit, daß Gott sie uns, auch nachdem wir gesündigt, noch möglich machte; aber er gäbe dann doch dem gefallenen Menschen nur das zurück, worauf der unschuldige, wenn auch nicht vorhergegangener Verdienste, doch der Beschaffenheit seiner Natur wegen Anspruch hatte. Nun aber, da jene Gemeinschaft, zu der wir erhoben werden, über allen natürlichen Beruf erhaben ist; schenkt er uns Sündern, was auch den Engeln, die vor seinem Throne stehen, ihrer Natur nach nicht gebührt. Darum sagt der h. Johannes: Videte, qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus.

Fünftes Hauptstück.

Von den Geistesgaben (gratia gratis data).

I.

Hirscher im Widerspruch mit den Theologen.

228. Hirscher hatte in dem Abschnitt, den wir eben betrachteten, das Wirken des h. Geistes „nach seinem allgemeinen Charakter" geschildert: nun geht er zur Darstellung desselben „nach seinem besondern Charakter" über, und beginnt also:

„Der Schöpfer hat jedem Menschen die gemeinheitlichen Gaben und Befähigungen zum Reiche Gottes ertheilt. Aber damit er dieses Reich als ein großes Mannigfaltiges von zusammenstimmenden Thätigkeiten und Empfänglichkeiten darstelle, hat er die gemeinheitlichen Gaben Jedem in eigenthümlicher Modification zugeschieden. Was nun der Schöpfer der Menschheit von Anfang gewollt und grundgelegt hat, eben dasselbe hat auch der Wiederhersteller der Menschheit (Christus in Einigkeit des heiligen Geistes) gewollt und gegeben — nämlich Ausstattung jedes Einzelnen mit eigenthümlichen Gaben und Kräften zur Darstellung der Menschheit als eines Einigen großen Leibes mit unzähligen Gliedern und Verrichtungen. So ist denn dem Einen durch den h. Geist das Wort der Weisheit verliehen, dem Andern aber das Wort der Wissenschaft; einem Andern der Glaube; einem Andern die Gabe zu heilen durch denselben Geist; einem Andern Wunder zu wirken; einem Andern Weissagung; einem Andern Unterscheidung der Geister; einem Andern mancherlei Sprachen; einem Andern Auslegung der Reden. (1. Kor. 12, 8—11.) Einige hat Gott in der Kirche gesetzt erstlich zu Aposteln, zweitens zu Propheten, drittens zu Lehrmeistern. Dann verlieh er einigen Wunderkräfte, ferner Gaben zu heilen, Hülfe zu leisten, zu verwalten u. s. w. (Ebend. v. 28.) Hiernach ist ein Leib, aber viele Glieder — jedes derselben mit eigenen Fähigkeiten und Verrichtungen, dienend damit den

übrigen Gliedern und unentbehrlich für das Ganze. „Damit der Leib Wachsthum erhalte und Gedeihen mittelst aller Gelenke und Hilfeleistung nach der einem jeden Gliede zugemessenen Wirksamkeit.“ (Eph. 4, 16.)

„Aber mit jenen eigenen Gaben, welche dem Menschen angeboren werden, verhält es sich ganz anders, als mit jenen, welche ihm von dem heiligen Geiste geschenkt sind. Die ersteren sind Gaben, von denen es sich erst fragt, ob sie zum Guten oder Bösen verwendet werden, und überdieß ist das allgemeine Verderbniß auch auf sie übergegangen. Die andern dagegen (die Geistesgaben) sind Gaben der Geheiligten; es sind Gaben durchweg der Weisheit, der Liebe und der Thätigkeit in Liebe, Gaben zur Förderung des Glaubens und des gottgeweihten liebethätigen Lebens, Gaben der Wissenschaft, des Lehramtes, des liebenden Beistandes u. s. w.“ [1]).

Die Gaben, welche hier Hirscher mit den Worten des Apostels aufzählt, sind eben jene, welche die Theologen als gratias gratis datas, die einzelnen Gläubigen eigenthümlich sind, von der gratia gratum faciente, die allen gemeinsam ist, unterscheiden [2]). Wir dürfen also wohl voraussetzen, daß Hirscher an dieser Stelle „die wahre Bedeutung dieser Eintheilung der rubricirenden Schule aus dem Verhältnisse jener Gaben zum Ganzen des Gnadenwerkes“ habe zeigen wollen. Es fragt sich nun, wie ihm dies gelungen sei.

229. Die Theologen erklären jene Eintheilung mit dem h. Thomas von Aquin [3]) auf folgende Weise:

---

1) Moral. Vierte Aufl. Bd. 1. §. 179. S. 397. 398.

2) Siehe oben Erst. Hauptst. n. 99. Wir wollen diese Gnaden mit Hirscher und Andern Geistesgaben nennen, weil wir in unserer Sprache keinen passenderen Namen, der gebräuchlich wäre, finden.

3) Sicut Apostolus dicit: (Rom. 13.) quae a Deo sunt, ordinata sunt. In hoc autem ordo rerum consistit, quod quaedam per alia in Deum reducuntur, ut Dionysius dicit. (in coelesti Hier. C. 4. 7. 9.) Cum igitur gratia ad hoc ordinetur, ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agit, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur. Secundum hoc igitur duplex est gratia: una quidem, per quam ipse homo (qui eam accipit) Deo conjungitur, quae vocatur gratia gratum fa-

Zwar werden alle Gnaden zu dem einen Zwecke verliehen, den Menschen zu Gott zu führen. Aber jene Ordnung, die Gott in allen seinen Werken getroffen hat, besteht darin, daß die einen Dinge durch die andern zu ihm, von dem sie ausgegangen sind, als zu ihrem letzten Ziele zurückgeführt werden. So will er denn auch, daß der eine Mensch durch den andern zu ihm geführt werde; und darum giebt es eine zweifache Gnade. Die eine verbindet unsere Seele mit Gott, und dieses ist die uns Gott wohlgefällig machende Gnade, also vornehmlich die Gnade der Rechtfertigung; aber auch alle wirklichen Gnaden, welche zur Erlangung, Bewahrung, Benutzung und Vermehrung der heiligmachenden Gnade verliehen werden. — Die Gnaden der zweiten Gattung setzen uns in den Stand, dazu beizutragen, daß andere Menschen zu Gott geführt werden, und dies sind jene gratiae gratis datae, von welchen der Apostel an der angeführten Stelle sagt, daß sie zum Nutzen der Gemeinde verliehen werden. Sie heißen aber nicht darum gratis datae, d. i. aus purer Güte verliehene, weil nur sie und nicht auch jene andern über alle natürliche Fähigkeit und alles eigentliche Verdienst erhaben seien; sondern weil sie nur diesen, nicht aber auch jenen Vorzug haben, unsere Seelen Gott wohlgefällig zu machen. Denn es geschieht zuweilen, daß von zwei Gattungen die niedere nach dem benannt wird, was beiden gemein ist: wie man im Lateinischen das Thier animal vivens et sentiens, den Menschen aber animal intelligens nennt [1].

230. Es ist nämlich wohl zu bemerken, daß die uns Gott wohlgefällig machende Gnade von unvergleichlich höherem Werthe ist, als jene andern Geistesgaben. Der Werth einer Gabe ist nach

---

ciens; alia vero, per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc, quod ad Deum reducatur. Hujusmodi autem donum vocatur gratia gratis data, quia supra facultatem naturae et supra meritum personae homini conceditur. Sed quia non datur ad hoc, ut homo ipse per eam justificetur, sed potius ut ad alterius justificationem cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens. Et de hac dicit Apostolus (1. Cor. 12.): Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem, scilicet aliorum. — Summa p. prima secundae q. 111. a. 1.

1) Cf. S. Thom. ibid. ad 3um.

dem Gute, zu dem sie uns befähiget, zu bestimmen. Nun werden wir aber durch die uns heiligende Gnade mit Gott unmittelbar verbunden, und sind, wofern wir sie bewahren, seines ewigen Besitzes gewiß. Jene andern Gaben hingegen befähigen uns nur, etwas zu thun, wodurch unser Nächster vorbereitet wird, vermittelst der heiligenden Gnade mit Gott vereinigt zu werden.

Man kann zwar diese Gaben zur eigenen Heiligung benutzen; aber man kann sie auch zum eigenen Verderben mißbrauchen. Darin also sind sie nicht, wie Hirscher behauptet, von den Gaben der Natur durchaus verschieden, sondern gerade darin kommen sie zum großen Theil mit diesen überein, daß es sich erst fragt, ob sie zum Guten oder Bösen verwendet werden. Ich sagte jedoch „zum großen Theil“: durch alle nämlich kann man, sie in unreiner Absicht gebrauchend, seine Seele zu Gunde richten, und auch die Gemeinde vielmehr ärgern als erbauen; durch manche auch ebenso wie durch die Gaben der Natur gerade zu der Lüge und dem Laster dienen. — Wenn ferner Hirscher sagt, daß auch auf die Gaben der Natur das allgemeine Verderbniß übergegangen sei; so kann dies doch nicht so verstanden werden, als wenn die Gaben der Natur, die wir noch haben, wie die Anlage zur Kunst und Wissenschaft, in sich selbst den Keim des Bösen trügen, sondern nur, daß die in uns wohnende Sünde uns verleitet, was zum Guten gegeben ist, zum Schlechten zu mißbrauchen. Das aber ist auch wahr von den Gaben des Geistes, von welchen Hirscher redet; und gerade darin sind sie ganz vorzüglich von den uns Gott wohlgefällig machenden Gnaden unterschieden. Denn diese kann man wohl vernachlässigen; aber sich ihrer bedienen und durch sie geheiligt werden, ist eins und dasselbe.

231. Aber um die Natur dieser Gaben des Geistes und den Widerspruch, worin sich Hirscher mit den Theologen gesetzt hat, vollständiger zu erkennen; müssen wir noch einen andern Grund, den man für jene Benennung gratiae gratis datae anzuführen pflegt, erwägen. Wir können zwar die Gnade, welche uns Gott wohlgefällig macht, nicht verdienen, aber doch, wenn wir wollen, unfehlbar erlangen. Denn jene ersten Gnaden, welche uns antreiben, Gott zu suchen, werden keinem versagt. Wer sie aber getreu benützt, der wird die Gnade der Rechtfertigung, für welche sie ihn vorbereiten, obgleich er sie durch diese Vorbereitung nicht eigentlich verdient, nach

dem Rathschlusse Gottes, der alle Menschen zur Seligkeit führen will, ganz gewiß empfangen. Sind wir aber einmal im Besitze dieser Gnade, so können wir durch die Werke des Heiles nicht nur das ewige Leben, sondern auch die Vermehrung jener Gnade im strengen Sinne des Wortes verdienen [1]). Nicht so verhält es sich mit jenen andern außerordentlichen Gaben des Geistes. Während oft in aller Tugend und Heiligkeit gereifte Seelen keine derselben empfangen; verleiht Gott sie nicht so selten den Anfängern auf dem Wege des Heiles, den Unvollkommenen, ja es giebt Beispiele, daß er sie Sündern gegeben, oder wenigstens denen, welche den erwähnten schlechten Gebrauch davon machten, nicht entzogen hat. Und deßhalb heißen sie im besondern Sinne und wie die Schule redet per antonomasiam: gratis datae. Es ist also auch nicht durchgehends wahr, was Hirscher sagt, daß sie im Gegensatz zu den Gaben der Natur, Gaben der Geheiligten seien.

So hat uns also Hirscher, indem er die verschiedenen Gaben des h. Geistes in ihrem Verhältnisse zum großen Ganzen des Gnadenwerkes aufzufassen bemüht war, nicht etwa die wahre Bedeutung der Eintheilungen, welche die Schule macht, gezeigt; sondern vielmehr Dinge gesagt, die mit der Erklärung, welche die Schule selbst von ihren Eintheilungen giebt, in Widerspruch stehen. Aber vielleicht hatte er nicht die Absicht, die erwähnte Eintheilung der Gnaden zu erläutern, sondern wollte nur im Allgemeinen die Gaben der Gnade mit den Gaben der Natur vergleichen. Wenn das, nun so sind seine Behauptungen falsch, weil er von allen Gnaden sagt, was nur von einer Art derselben, nämlich von der uns selbst heiligenden, wahr ist; und mehr noch, weil er gerade diejenigen namentlich anführt, von denen es nicht wahr ist, die Geistesgaben. Und er ist dann hiezu verleitet worden, weil er es verschmähte, auf die Eintheilungen der „rubricirenden Schule" Rücksicht zu nehmen.

Daß nun die Eintheilung, von der hier die Rede ist, für das Verständniß und den Gebrauch der Gnaden nicht unnütz, vielmehr besonders in der Leitung der Seelen und der Beurtheilung vieler

---

1) Trid. Conc. Sess. 6. cap. 10. can. 24.

Erscheinungen des kirchlichen Lebens von der höchsten Wichtigkeit ist, werden unsere Leser auf den ersten Blick erkannt haben. Es wird aber dieses noch deutlicher werden, wenn wir nun, was allerdings nothwendig ist, auf die Frage eingehen, ob diese Eintheilung mit der Erklärung, welche die Theologen von ihr geben, in der Offenbarung gegründet sei.

II.

Die Lehre der Theologen über die Geistesgaben ist in der Offenbarung gegründet.

232. „Es giebt übernatürliche Gaben, welche mit der Heiligung dessen, der sie empfängt, in keiner nothwendigen Verbindung stehen, sondern zu dem Ende verliehen werden, daß er durch dieselben andere erbaue." Dieser Satz liegt dem Begriffe, den die Theologen von der gratia gratis data geben, und allem, was sie über dieselbe sonst noch lehren, zu Grunde. Das wichtigste dieser ihrer Lehre aber läßt sich auf folgende Punkte zurückführen: daß auch die Gerechten sich diese Gaben nicht durch Verdienste erwerben können, und es daher Gott anheim stellen müssen, ob und in wiefern er sie damit ausrüsten wolle; daß jene andern uns Gott wohlgefällig machenden Gnaden, nach denen zu streben wir alle aufgefordert werden, von ungleich höherem Werthe sind; daß man die zum Besten anderer verliehenen Gaben mißbrauchen, daß man sie besitzen kann, ohne heilig zu sein, oder durch sie geheiligt zu werden.

Sehen wir nun, ob nicht alle diese Lehren in dem Worte Gottes enthalten sind. Wir müssen zu dem Ende hauptsächlich das zwölfte, dreizehnte und vierzehnte Hauptstück des ersten Briefes an die Korinther betrachten: denn der Apostel redet darin von diesen Geistesgaben mit Ausführlichkeit; sei es, daß die Gläubigen darüber Aufschluß begehrt hatten, sei es, daß ihn dazu die Mißbräuche, die in der Gemeinde zu Korinth herrschten, veranlaßten. Nachdem er also gesagt, daß die Gaben verschieden, aber Einer der Geist, Herr und Gott sei, der sie hervorbringe und spende, spricht er ganz

ausdrücklich: „Jedwedem aber wird die Offenbarung des Geistes des Nutzens wegen ertheilt;" und nun folgt die Aufzählung der Gaben mit den Worten, die Hirscher anführte: „Dem einen wird durch den Geist das Wort der Weisheit verliehen; dem andern aber das Wort der Wissenschaft nach demselben Geiste; einem andern der Glaube in demselben Geist; einem andern Wunder zu wirken; einem andern Weissagung; einem andern Unterscheidung der Geister; einem andern mancherlei Sprachen; einem andern Auslegung der Reden" [1]).

Daß nun der Apostel unter dem Nutzen, dessentwegen einem jeden die Gabe, die er besitze, verliehen worden, die Erbauung der Gemeinde verstehe, geht offenbar aus dem Vergleich, den er sogleich hinzufügt, hervor. Wie die einzelnen Glieder dem Leibe und sich untereinander, so sind die Gläubigen durch diese Gaben der Gemeinde und die einen dem andern nützlich. Nach diesem Nutzen wird aber nicht nur der Werth der Gaben im allgemeinen, sondern auch der höhere oder geringere Werth der einzelnen ermessen, und aus eben diesem Nutzen werden die Vorschriften für den Gebrauch derselben hergeleitet. Man lese das ganze vierzehnte Hauptstück.

233. So muß man also den Nutzen anderer als den nächsten und vorzüglichen Zweck betrachten, wozu die Gaben, von denen hier der Apostel redet, verliehen werden. Welches ist nun aber die erste Lehre oder Mahnung, die der Apostel den Gläubigen ertheilt? Es ist diese: Gott hat es sich vorbehalten, die Gaben nach seinem Wohlgefallen zu spenden. „Alles dieses wirkt ein und derselbe Geist," aber „er theilt es den einzelnen mit wie er will" [2]). Deßhalb sollen also die Gläubigen es Gott anheim stellen, welche dieser Gaben und in welchem Grade er sie ihnen ertheilen wolle,

---

1) Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem. Alii quidem datur per Spiritum sermo sapientiae: alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum; alteri fides in eodem Spiritu; alii gratia sanitatum in uno Spiritu; alii aperatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum. v. 7—10.

2) Haec autem omnia operatur unus atque idem spiritus dividens singulis prout vult. v. 11.

nicht unzufrieden oder traurig werden, daß sie nicht auch jene besitzen, die sie in andern wahrnehmen, oder daß diejenigen, welche ihnen zu Theil wurden, geringer als diese zu sein scheinen. Die Weisheit dieser Mahnung zeigt der Apostel durch das fortgesetzte Gleichniß vom Leibe und seinen Gliedern (v. 12—30); wiederholt aber zugleich die Lehre, worauf sie gegründet ist. Alle Glieder sind dem ganzen Leibe und sich unter einander nothwendig und nützlich, „aber Gott setzte jedes derselben im Körper, wie er wollte“[1]).

Redete nun aber der Apostel jemals so, und konnte er so reden von den Gnaden, welche die Theologen die uns Gott wohlgefällig machende nennen? von der Gnade, die uns das Licht des Glaubens schenkt, zur Buße bewegt, die uns befreit vom Joche der Sünde, die in uns die Hoffnung des Lebens weckt, die uns demüthig, milde, barmherzig macht, die in unserm Herzen die göttliche Liebe ausgießt? Als Zweck, wozu diese Gaben verliehen werden, wird stets angegeben, daß wir Gott wohlgefällig, daß wir seine Kinder und dem Bilde des Erstgebornen gleichförmig, daß wir mit Gott vereinigt, von Gott erfüllt, in Gott heilig und selig werden. Freilich sind auch diese Gaben verschieden, und auch ihre Ertheilung hängt vom Willen Gottes ab. Aber es ist Gottes Wille, daß alle in allen wachsen, und von ihnen heißt es, daß Gott sie allen reichlich spendet. (Jac. 1, 5.) Daher lesen wir gewiß nicht, daß die Gläubigen sich mit dem Willen Gottes trösten sollen, wenn ihnen von diesen Gaben, welche zugleich Tugenden sind, die einen oder die andern mangeln, oder sie in sich nur geringere finden. Alle sollen nach allen streben, nicht ruhen, bis sie in der vollkommensten „der Liebe gewurzelt und gegründet mit allen Heiligen begreifen mögen, welches die Breite und Länge, die Höhe und Tiefe sei, und mit der ganzen Fülle Gottes erfüllt werden.“ (Ephes. 3, 17.)

Es giebt also gewiß einen Unterschied zwischen den Gnaden, über welche uns so verschiedene Lehren ertheilt werden, und dieser Unterschied ist dem Apostel zufolge ganz derselbe, den die Theologen durch ihre Erklärungen ausdrücken.

---

1) Nunc autem posuit Deus membra, unumquodque eorum in corpore, prout voluit. v. 18.

234. Aber finden wir nun beim h. Paulus auch jene Lehre, daß diese Geistesgaben von ungleich geringerem Werthe sind, als die uns Gott wohlgefällig machende Gnade? Allerdings. Nachdem er den Vergleich zwischen dem Leibe und der Gemeinde Christi vollendet, sagt er; er wolle ihnen nun den Weg zum Vollkommneren zeigen[1]), und dann folgt im dreizehnten Hauptstücke jene berühmte Stelle über die Liebe und die beiden andern göttlichen Tugenden. Er sagt zuerst, daß alle die Gaben, von denen er vorher gesprochen, dem, der sie besitzt, auch wenn er ihrer im hohen Grade theilhaftig geworden, zu nichts frommen, wenn er sie ohne die Liebe besitzt. „Wenn ich die Sprachen der Menschen und der Engel rede, die Liebe aber nicht habe, so bin ich wie ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle geworden. Und wenn ich" (die Gabe der) „Weissagung habe, und alle Geheimnisse verstehe, und alle Wissenschaft, und wenn ich Glauben habe, so daß ich Berge versetze, die Liebe aber nicht habe, so bin ich nichts." Es redet aber der Apostel von der Liebe, „die geduldig und gütig ist, die nicht beneidet, nicht unbescheiden handelt, nicht aufgeblasen, nicht ehrgeizig, nicht selbstsüchtig ist, die sich nicht erbittern läßt, nichts Arges denkt, nicht der Ungerechtigkeit, wohl aber der Wahrheit sich freut, die alles erträgt, alles glaubt, alles hofft, alles duldet." Von dieser Liebe also redend, redet er eben von der Fülle der wohlgefällig machenden Gnade. Nun lehrt er aber weiter: während jene anderen Gaben, so vortrefflich sie auch sein mögen, mit diesem sterblichen Leben verschwinden, dauert die Liebe fort, sie vergeht nimmer, und erreicht, wenn alles andere vergangen ist, ihr ewiges Ziel in der Anschauung Gottes. Die Liebe hört nie auf, mögen die Weissagungen aufhören, und die Sprachen ein Ende nehmen und die Wissenschaft vergehen. Denn Stückwerk ist unser Wissen, und Stückwerk unser Weissagen: wenn aber das Vollkommene kommt, dann wird das Stückwerk aufhören"[2]). Das Vollkommene aber

---

1) Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro. c. 12. v. ult.

2) Charitas nunquam exidit sive prophetiae evanabuntur sive linguae cessabunt sive scientia destruetur. Ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus. Cum autem venerit, quod perfectum est, evanabitur, quod ex parte est. v. 8—10.

wird dann gekommen sein, wenn wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen.

Auch darin also stimmt die Lehre der Theologen mit jener des Apostels vollkommen überein, daß jene außerordentlichen Gaben des Geistes von viel geringerem Werthe sind, als die uns heiligende Gnade. Eben dies finden aber auch die heiligen Väter schon durch die so bedeutungsvolle Antwort ausgesprochen, welche der Herr seinen Aposteln gab, als sie voll Freude über die Wirkungen der ihnen verliehenen Wundergaben zu ihm zurückkehrten: „Freuet euch, sprach er, nicht darüber, daß euch die bösen Geister unterworfen sind, sondern freuet euch, daß eure Namen im Himmel geschrieben stehen" [1]. Was heißt das anders, als freuet euch nicht über die Gaben, vermöge welcher ihr Uebermenschliches wirkt; freuet euch vielmehr über jene Gnade, durch die es euch verliehen ist, Gott wohlgefällig und Erben des Himmels zu sein.

235. Der letzte jener Sätze, wodurch die Theologen die Verschiedenheit der Geistesgaben von den übrigen Gnaden hervorheben, lautet dahin, daß diese Gaben dem Mißbrauch unterworfen sind, und in dem, welcher sie besitzt, keine Heiligkeit voraussetzen. Auch dieses nun lehrt der Apostel. Man bemerke, wie scharf er die Gemeinde zu Korinth, in welcher doch diese Gaben sehr allgemein waren, tadelt; man achte auf die Verweise, die er ihnen eben an den angeführten Stellen, besonders im vierzehnten Hauptstücke, giebt, daß sie nämlich aus Eitelkeit um jene Gaben sich beneideten, und über andere erhoben, daß sie dieselben nicht gebrauchten, wie die Liebe, sondern wie diese ihre Eitelkeit es wollte. Daraus muß man also wenigstens dieses folgern, daß solche außerordentliche Geistesgaben auch den in der Liebe sehr unvollkommenen Christen gegeben, und wegen des Mißbrauches, den sie davon machen, nicht immer genommen werden. Aus jener Stelle aber, wo der Apostel lehrt, daß die Gabe der Sprachen, der Weissagung und der wunderthätige Glaube ohne die Liebe nichts fromme, schließt man ferner mit Recht, daß diese außerordentlichen Gaben auch in jenen,

1) In hoc nolite gaudere, quia spiritus vobis subjiciuntur: gaudete autem, quod nomina vestra scripta sunt in coelis. Luc. 10, 20.

welche der Liebe und folglich der heiligmachenden Gnade beraubt sind, sich finden können. Es pflegen aber dies die Theologen, und namentlich der h. Thomas [1]) auch durch jene Worte des Herrn zu beweisen: „Viele werden an jenem Tage zu mir sagen: Herr, Herr, haben wir nicht geweissaget in deinem Namen? haben wir nicht Teufel ausgetrieben in deinem Namen? haben wir nicht viele Wunder gewirkt in deinem Namen? Alsdann werde ich ihnen bekennen: „Ich habe euch niemals gekannt; weichet von mir ihr Uebelthäter!" (Mth. 7, 22.) Wenn man nämlich diese Worte in Verbindung mit dem, was vorhergeht und nachfolgt, betrachtet; so kann man nicht annehmen, daß jene Uebelthäter, ihrer Wunder sich rühmend, die Unwahrheit sagen werden. Der Herr schärft nämlich an dieser ganzen Stelle die Lehre ein, daß durchaus nichts anders, als ein heiliges Leben zum Himmel führe. Nachdem er also gesagt, nicht jeder, der zu ihm spreche: Herr! Herr! werde in sein Reich eingehen, sondern nur, wer den Willen seines himmlischen Vaters thue; fügt er jene Worte über die Propheten und Wunderthäter hinzu. Sie sollen offenbar eine Bekräftigung des Vorhergehenden sein: „Auch wenn ihr Wunder wirkt in meinem Namen, aber nicht thut, was mein Vater euch durch mich befiehlt; so erkenne ich euch nicht für die Meinen an." Es verliert also diese Stelle alle ihre Kraft, sobald man voraussetzt, jene Menschen würden sich am jüngsten Tage der Wunder rühmen, die sie nicht gethan; was überdies vor dem allwissenden Richter eine gar zu thörichte Unverschämtheit wäre. Daher haben denn auch die heiligen Väter diese Stelle immer so, wie der h. Thomas erklärt. Sie sagen, daß Gott auch durch unheilige Menschen zuweilen weissage, Teufel austreibe, Wunder wirke; theils um den Namen Jesu, auch wenn er von unreinem Munde ausgesprochen wird, zu verherrlichen, theils zum Nutzen und Frommen derer, welche zugegen sind [2]).

---

1) Summa. p. secunda secundae q. 172 a. 4. — q. 178. a. 2.

2) S. Hiern. in Math. c. 7. S. Chrys. in I. Cor. hom. 8. S. Greg. M. in Ezech. h. 17. Und bekannt sind die Worte des h. Augustin: Aliter magi faciunt miracula, aliter boni Christiani, aliter mali: magi per privatos contractus (cum daemonibus), boni christiani per publicam justitiam: mali

236. Es ist also sowohl die Erklärung, welche die Theologen von jenen beiden Arten der Gnade geben, als auch was sie sonst von denselben zu lehren pflegen, in dem Worte Gottes wohl gegründet; und somit dürfen wir die Behauptungen Hirscher's, welche mit dieser gewöhnlichen Lehre der Schule in Widerspruch stehen, für irrig erklären.

Damit soll aber nicht geläugnet werden, daß man auch alles, was immer der h. Geist in uns wirkt, mit Hirscher darstellen könne als „die Eine allheiligende Gotteskraft, gleichsam aus einander gegangen in die verschiedensten Einzelkräfte, auf eigene Weise wirksam in jedem Einzelnen zur Darstellung eines unermeßlichen Ganzen heiliger Thätigkeiten.“ Sagte ja auch der h. Thomas in seiner einfachen Sprache, daß alle Gnaden dahin wirken, die Menschen zu Gott zurückzuführen. Aber dieses fragt sich, ob man unter jenen „Einzelkräften“ nicht zwei verschiedene Gattungen, von denen man nicht auf dieselbe Weise reden darf, unterscheiden müsse. Indem Hirscher das vernachlässigt, sagt er, wie wir gesehen haben, von den Geistesgaben, was nur von den wohlgefällig machenden Gnaden wahr ist, und umgekehrt, von diesen letzteren, was nur von jenen ersteren wahr ist. Jedoch bevor wir hievon reden, müssen wir noch eine andere Frage berühren.

III.

Mit Unrecht behauptet Hirscher, daß diese Gaben des Geistes in ihrer wunderbaren Erscheinung aufgehört haben.

237. Auf den Einwurf, den er sich machen läßt: „Aber die Geistesgaben, welche im Anfang der christlichen Zeit zur Erbauung des Reiches Christi gegeben worden, haben ja aufgehört;“ — antwortet Hirscher also. „Die erwähnten eigenthümlichen Geistesgaben

---

christiana per signa publicae justitiae, z. B. durch die Anrufung des Namens Jesu, durch das Kreuzzeichen, die Segnungen der Kirche. — Lib. 83 quaest. q. 79.

haben nur aufgehört in ihrer ursprünglichen wunderbaren Erscheinung, nicht aber überhaupt. Im Gegentheil, bis auf diese Stunde hat Jeder nicht nur von der Natur, sondern auch durch die Gnade des h. Geistes seine eigene Gabe, die Gabe der heiligen Wissenschaft ist noch jetzt ein Geschenk des heiligen Geistes; die Gabe des Glaubens nicht minder; die Gabe der Stärke ebenso; nicht minder die Gabe der christlichen Klugheit u. s. w., und wenn etwa Pfleger und Pflegerinnen der Kranken mit allaufopfernder Demuth und Liebe ihrem schweren Dienste leben, und der schwere Dienst ihnen um Christi willen leicht ist, kommt das nicht vom heiligen Geist? Nein! wo immer Einer eine heilige Gabe hat, durch die er als Glied dem Leibe Christi, d. i. der Gemeinde der Heiligen dient, da hat er sie von dem h. Geist, und hat in ihr die Ausstattung, eben ein gesundes und wirksames Glied dieses Leibes zu sein." (S. 399.)

238. Der Gedanke, welcher dieser Antwort zu Grunde liegt, ist gewiß sehr wahr; daß nämlich der h. Geist auch durch andere Gaben die Gläubigen in den Stand setzt, auf verschiedene Weise für das Wohl der Gemeinde thätig zu sein. In der Ausführung dieses Gedankes aber finden wir nun wiederum nicht weniges, was mit der eben dargestellten Lehre der Theologen sich nicht vereinigen läßt. Jedoch von größerer Bedeutung ist der Irrthum, womit Hirscher anhebt. Es läugnet zwar niemand, daß die wunderbaren Gaben, von denen der Apostel redete, bei weitem nicht mehr so häufig, als in den ersten Zeiten der Kirche verliehen werden; aber kann ein Katholik zugeben oder gar behaupten, daß sie in ihrer wunderbaren Erscheinung aufgehört haben? Unser Herr und Heiland hat diese Gaben denen, die an ihn glauben, und besonders jenen, die seinen Namen verkündigen, verheißen, ohne irgend etwas hinzuzufügen, wodurch diese Verheißung auf die ersten Zeiten der Christenheit beschränkt würde[1]). Was könnte uns aber berech-

---

1) Signa autem eos, qui crediderint, haec sequentur. In nomine meo daemonia ejicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent, et si mortiferum quid biberint, non eis nocebit: super aegros manus imponent et bene habebunt. Marc. 16, 17. 18. Amen, amen dico vobis, qui credit

tigen, eine solche Beschränkung einzuschalten? Die mündliche Ueberlieferung gewiß nicht. Fast sämmtliche heiligen Väter, besonders aber die größten unter ihnen, und alle späteren in der Kirche angesehenen Schriftsteller reden nicht nur von wunderbaren Erscheinungen, die zu ihrer Zeit geschahen, sondern sehen auch darin die fortdauernde Erfüllung jener Verheißung des Herrn. Mehr noch; darin, daß diese Gaben nur in der katholischen Kirche fortdauern, finden sie einen der stärksten Beweise, daß die katholische Kirche allein die wahre Gemeinde Christi ist. Die Kirche selbst aber hat zu allen Zeiten gethan, was sie noch jetzt thut; sie legte sich das Recht bei, solche Erscheinungen zu untersuchen, zu bestätigen oder zu verwerfen; sie gründete auf solche Untersuchungen viele ihrer Verordnungen und einen großen Theil ihres Cultus. Wie konnte Hirscher sagen, jene eigenthümlichen Gaben haben in ihrer ursprünglichen wunderbaren Erscheinung aufgehört: während ringsum auf dem ganzen Erdboden die Hirten der Kirche ihren Glauben an die Fortdauer dieser wunderbaren Wirksamkeit des heiligen Geistes so laut und so unzweideutig verkünden? Möge man immerhin sich nicht jedesmal direkt wider den Glauben, obschon sehr oft wider die Demuth, Liebe und christliche Klugheit versündigen, wenn man diese oder jene einzelne wunderbare Erscheinung, auch wenn sie von kirchlichen Behörden bestätigt ist, in Zweifel zieht; aber die allgemeine Behauptung, daß die Gaben des h. Geistes aufgehört haben, in wunderbaren Erscheinungen sich zu offenbaren, läßt sich bei so klarer Verheißung des göttlichen Wortes, bei so einstimmigem Zeugniß der Väter, bei dem durch That und Wort sich so unverkennbar aussprechenden Glauben der Kirche von dem Vorwurfe der Häresie durchaus nicht freisprechen. Doch Hirscher hat in jenen seinen Worten wohl nur wiederholt, was man in unsern Tagen oft sagen hört, ohne gerade darauf dringen zu wollen, daß sich die Sache so verhalte: weßhalb wir bei ihm gern nichts anders als Mangel an Aufmerksamkeit voraussetzen.

---

in me, opera, quae ego facio (es redet aber der Herr hier von seinen Wundern), et ipse faciet et majora horum faciet, quia ego ad Patrem vado. Joan. 13, 14.

IV.

Fernerer Vergleich der Geistesgaben mit der wohlgefällig machenden Gnade.

239. Wenn Hirscher in der eben mitgetheilten Stelle, um zu zeigen, wie die Gaben des h. Geistes dennoch fortdauern, von der heiligen Wissenschaft, der christlichen Klugheit, der Gabe der Stärke redet; so will er ohne Zweifel an die sieben Gaben des h. Geistes erinnern, die der Prophet aufzählt: Weisheit, Einsicht, Stärke, Rath, Wissenschaft, Frömmigkeit und Furcht des Herrn. Und mit Recht konnte er zu demselben Zwecke zugleich mit diesen den Glauben und die Barmherzigkeit, welche in Demuth und Liebe thätig sind, erwähnen. Denn diese alle sind Tugenden, die der Christ durch die Gnade des heiligen Geistes empfängt, und durch welche er die Gemeinde erbaut. Aber indem Hirscher dieselben anführt, um zu beweisen, „daß jene eigenthümlichen Geistesgaben,“ von denen vorher die Rede war, „zwar in ihrer anfänglichen wunderbaren Erscheinung, nicht aber überhaupt aufgehört haben;“ so sagt er damit, daß es eigentlich dieselben, jetzt nur auf andere Weise wirksame Gaben seien. Und wenn es nun weiter heißt, daß auch in diesen Tugenden jeder seine eigene Gabe vom h. Geiste empfange, und durch dieselbe der Gemeinde der Heiligen diene; so kann man auch dieses nur als eine fernere Bekräftigung jenes Satzes ansehen, daß es im Grunde dieselben, nur nicht mehr in wunderbarer Erscheinung sich kundgebenden Gnaden seien. Denn das Eigenthümliche der Geistesgaben besteht ja auch ihm zufolge eben darin, daß sie die Gläubigen in Stand setzen, auf verschiedene Weise für das Wohl der Gemeinde thätig zu sein. Nun ist aber diese Behauptung, daß die sieben Gaben des h. Geistes und andere Tugenden von den Geistesgaben nur dadurch, daß sie nicht wunderbar sind, sich unterscheiden, mit der oben vorgetragenen und durch die Offenbarung begründeten Lehre der Theologen unvereinbar. Mögen gleich, wie schon zugegeben wurde, die Gläubigen auch durch jene Weisheit, Wissenschaft und Stärke, durch den Glauben und die andern Tugenden, deren Hirscher erwähnt, auf verschiedene Weise

ausgerüstet werden, für das Wohl der Gemeinde zu wirken; so sind doch diese Gaben und Tugenden von den Geistesgaben keineswegs nur dadurch, daß sie nicht in wunderbaren Erscheinungen hervortreten, sondern immer noch durch die oben angegebenen Merkmale verschieden. Hirscher hat wohl nicht die Absicht gehabt, hierin der Schule zu widersprechen, er wollte vielmehr die wahre Bedeutung ihrer Eintheilungen aus dem großen Ganzen des Gnadenwerkes erklären. Aber auch wir beabsichtigen hier nichts anders als den Beweis zu führen, daß er die Wahrheit, die ihm vorschwebte, richtiger dargestellt, und überhaupt von der Wirksamkeit des h. Geistes viel vollständiger und tiefer gesprochen haben würde, wenn er sich die Eintheilungen der Schule von der Schule selber hätte erklären lassen.

240. Wir läugnen also nicht, daß die wohlgefällig machende Gnade in den verschiedenen Seelen verschiedene Früchte hervorbringt, aber wir läugnen, daß man deßhalb von diesen Früchten d. h. von den Tugenden in demselben Sinne, wie von jenen andern Gnaden sagen könne: Jeder hat seine eigene Gabe. In der Rechtfertigung werden dem Menschen zugleich mit der heiligmachenden Gnade auch die Gaben der Tugenden eingegossen, d. h. es werden ihm übernatürliche Fähigkeiten verliehen, durch die er zur Uebung aller christlichen Tugenden ausgerüstet ist. Damit er aber diese Tugenden wirklich ausübe, muß er in sich Hindernisse bekämpfen, und nur durch diese Selbstüberwindung gelangt er dahin, sich der erhaltenen Gaben standhaft und ohne große Schwierigkeit zu bedienen. Insofern kann man sagen, daß er sich dennoch die Tugenden erst durch Uebung erwerben muß: durch diese Uebung jedoch erhält er nicht nur jene Leichtigkeit, sondern nimmt auch in der Gnade zu. Nun giebt es Tugenden, die Alle ohne Unterschied üben müssen, als Glaube, Hoffnung, Liebe, Demuth, Gebet, Selbstverläugnung; aber es giebt auch Tugenden, deren Uebung, je nach der äußeren Lage, der Beschaffenheit des Gemüthes und selbst des Körpers mehr oder weniger erfordert wird. Und daher ist bei übrigens gleichem Fortschritt in der Heiligkeit, dennoch der eine Gerechte in dieser, der andere in jener Tugend ausgezeichnet; aber alle haben den einen Geist der Heiligkeit, und alle die zu jeder Tugend nothwendige Gabe. Wird also ihre Lage verändert, so sind

sie im Stande, auch jene Tugenden, die bis dahin in ihrem Leben weniger bemerkt wurden, wenn auch nicht sofort mit Leichtigkeit zu üben. Daher also sind jene Gaben, die uns Tugenden verleihen, dennoch allgemeine; sie stehen zur heiligmachenden Gnade, die jeder Gerechte besitzt, in dem Verhältnisse vieler Früchte zu einer Wurzel. Das aber läßt sich nicht von den Gaben sagen, die uns der Apostel oben beschrieb. Viele Gerechte haben keine derselben, und wer eine hat, dem ist damit nicht das Mittel gegeben, die andern zu erwerben. Denn es giebt keine Gabe, in welcher sie, wie in einem allgemeinen Grunde, eingeschlossen wären, es sei denn, daß man den heiligen Geist so nennen wollte. Aber dieser vertheilt sie, wie er will. In anderm Sinne also muß man von der Weissagung, der Sprachengabe, der Wunderkraft u. s. f. und in einem andern von der Geduld, der Keuschheit, der Barmherzigkeit sagen, daß jeder seine eigene Gabe hat. Ebenso läßt sich ferner von beiden Gattungen der himmlischen Gaben behaupten, daß sie uns in den Stand setzen, zur Erbauung der Gemeinde thätig zu sein; aber die Weise, in der sie dieses thuen, ist wiederum sehr verschieden.

241. Um dieses einzusehen, bemerke man, daß die heilige Gesinnung und sittliche Kraft, womit die Tugend geübt wird, von den Mitteln, durch welche wir die Werke der Tugend vollbringen, wohl zu unterscheiden ist. Jene uns heiligenden Gnaden also bringen die Gesinnung und sittliche Kraft in uns hervor; wir haben durch sie die Liebe des Nächsten, Sanftmuth, Geduld, Starkmuth, Ausdauer. Aber um nun dem Nächsten wirklich, nicht bloß durch Gebet und Beispiel, sondern in Wort und That nützlich zu werden, müssen wir noch andere Gaben, sei es der Seele, sei es des Leibes oder auch des Glückes besitzen, und durch diese haben wir die Mittel, die Werke der Tugend zu vollbringen. Daher kann zwar Niemand reich sein an den Gnaden der ersten Art, ohne die Liebe des Nächsten, aber wohl, ohne die zu den Werken der Liebe nöthigen Fähigkeiten zu haben. Wir erhalten diese auf verschiedenen Wegen, durch die Natur, durch besondere Fügung der göttlichen Vorsehung, durch eigenen Fleiß und Anstrengung. Nun gefällt es aber Gott auch oftmals, solche oder vielmehr ihnen entsprechende, jedoch viel höhere Fähigkeiten unmittelbar durch das

wunderbare Wirken seines Geistes zu verleihen, und dies sind die Geistesgaben, von denen der Apostel redet. Ein Priester kann die Sprachen erlernen, die ihm zur Verwaltung seines Amtes dienlich sind; zuweilen aber giebt ihm Gott die Kenntniß derselben in einem Augenblick. Der Bemittelte spendet von dem Besitzthum, das er sich mühsam erworben; aber manche Diener Gottes haben durch das Wort des Glaubens die Brode der Armen vermehrt, und aus dem dürren Boden frische Quellen hervorgerufen. Statt der Fähigkeit, Kranke zu pflegen oder durch Arzneien ihnen beizuspringen, schenkt Gott die Kraft, im Namen seines Sohnes sie zu heilen, oder auch die Todten wieder zum Leben aufzuerwecken; wie er denn auch nicht nur Einsicht in Dinge, die wir auch sonst erlernen können, sondern auch Blicke in die Zukunft und in Geheimnisse, die nur ihm offenbar sind, verleiht. Darum also sagt man von diesen Gaben, daß sie uns zum Besten Anderer verliehen werden, weil wir durch sie auf übernatürlichem Wege die Mittel, für den Nächsten zu wirken, erhalten. Jene andern Gnaden aber gereichen insofern auch dem Nächsten zum Besten, weil sie in uns die heilige Gesinnung wirken, wodurch wir die Gaben Gottes, sowohl die natürlichen als die übernatürlichen, der Liebe gemäß benutzen.

242. Und nun können wir auch zeigen, wie jene sieben Gaben des h. Geistes, welche der Prophet nennt, von denen, die der Apostel beschrieb, verschieden sind, wenngleich einige von ihnen denselben Namen führen. Jene sieben Gaben nämlich sind Tugenden, durch welche theils die Erkenntniß, theils die Willenskräfte unserer Seele vervollkommnet werden, und als solche sind sie eben sowohl wie die übrigen Tugenden Früchte der heiligmachenden Gnade. Und gewiß jene Weisheit, durch die wir an Gott und den göttlichen Dingen Wohlgefallen haben, die Welt aber und ihre Lust verschmähen; jene Einsicht, womit wir die Geheimnisse des Glaubens so durchdringen, daß sie auf unsere Seele ihren heiligenden Einfluß ausüben; jene Wissenschaft, die uns hilft, den Glauben festzuhalten und zu vertheidigen; jener Rath, der uns in der Uebung des Christenthums leitet; die Frömmigkeit, die Stärke, die Gottesfurcht, alle Gläubigen können und sollen sie besitzen. Aber wie manche sind in ihrer Einfalt reich an den-

selben, ohne deßhalb im Stande zu sein, durch salbungsvolle Vorträge oder gelehrten Unterricht den Nächsten zu erbauen. Dazu werden eine Weisheit, eine Wissenschaft und außer ihnen eine Mittheilungsgabe erfordert, die nicht allen verliehen sind. Gewöhnlich müssen wir dieselben durch Ausbildung natürlicher Fähigkeiten erwerben, um sie dann im Dienste der Liebe zu heiligen; aber besonders in den ersten Zeiten schenkte Gott auch diese Fähigkeiten oft auf übernatürlichem Wege. Das also sind die Gaben des Geistes, von denen der Apostel redet und die er wohl eben deßhalb nicht schlechthin Weisheit und Wissenschaft, sondern das Wort der Weisheit, das Wort der Wissenschaft nennt. Gewiß aber konnte er nur von solcher Weisheit und Wissenschaft sagen, daß sie dem einen gegeben seien, dem andern nicht. — Dasselbe gilt von dem Glauben, dessen der Apostel erwähnt. Es kann dies nicht die Tugend des Glaubens sein, welche die Wurzel aller Gerechtigkeit ist; — denn ohne diese ist es unmöglich Gott zu gefallen und selig zu werden: — sondern nur jener Glaube, von welchem es in folgendem Hauptstücke heißt, daß er Berge versetze, oder auch, wie der h. Thomas meint, eine gewisse außerordentliche Festigkeit des Glaubens, welche zur Belehrung anderer geeignet macht; indem sie nämlich, wenn ich den heiligen Lehrer recht verstehe, dem Vortrag eine höhere Kraft der Ueberzeugung verleiht [1]). Immerhin bleibt also

1) Fides non numeratur inter gratias gratis datas, secundum quod est quaedam virtus justificans hominem in seipso; sed secundum quod importat quandam supereminentem certitudinem fidei, ex qua homo fit idoneus ad instruendum alios de his, quae ad fidem pertinent. — Ferner: Sapientia et scientia non computantur inter gratias gratis datas, secundum quod enumerantur inter dona Spiritus sancti; prout scilicet mens hominis est bene mobilis per Spiritum sanctum ad ea, quae sunt sapientiae et scientiae, sic enim sunt dona Spiritus sancti. Sed computantur inter gratias gratis datas, secundum quod important quandam abundantiam sapientiae et scientiae, ut homo possit non solum in se ipso recte sapere de divinis, sed etiam alios instruere et contradicentes revincere; et ideo inter gratias gratis datas significanter ponitur sermo sapientiae et sermo scientiae; quia ut Augustinus dicit in l. 4. de Trin. aliud est scire tantummodo, quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, aliud est scire, quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur et contra impios defendatur. — Summa p. prima secundae q. 111. a. 5.

ein wesentlicher Unterschied zwischen den Gaben des h. Geistes, durch welche die Seele desjenigen, der sie empfängt, Gott wohlgefällig d. h. geheiligt wird, und jenen, die einzelnen Gläubigen zum Wohle der ganzen Gemeinde verliehen werden.

243. Wenn nun Hirscher sowohl die Lehre der Kirche, als auch diese Erörterung derselben durch die Theologen schärfer ins Auge gefaßt hätte; so würde er, auch wenn er es nicht für zweckmäßig hielt, in dieselbe tiefer einzugehen, auf jenen Einwurf: „Aber die Geistesgaben, welche im Anfange der christlichen Zeit zur Erbauung des Reiches Christi gegeben wurden, haben ja aufgehört;" — anders geantwortet haben. Er hätte etwa gesagt: „diese Gaben haben nicht aufgehört; sie sind nur seltner geworden. Denn weil sie, nachdem das Reich Jesu Christi einmal verbreitet, und fest gegründet ist, wenigstens in solcher Menge nicht mehr nothwendig sind; so pflegt sie Gott nur wenigen zu verleihen, damit, wie der h. Augustin sagt[1]), die Gläubigen nicht etwa zu dem sehr verderblichen Irrthum verleitet werden, solche Gaben seien von höherem Werthe als jene, durch welche unser Leben geheiligt und die Werke der christlichen Gerechtigkeit geübt werden. Deßhalb aber ist nicht weniger wahr, daß auch dort, wo diese Gaben fehlen, die Christen durch die Gnade des h. Geistes zu wechselseitiger Erbauung, zum Wachsthum und Gedeihen des mystischen Leibes Christi, jeder auf eigenthümliche Weise das Seinige beitragen. Denn es ist die Gnade des heil. Geistes, durch welche sie die Liebe und alle jene Tugenden besitzen, vermöge welcher sie jeder nach seiner Lage und seiner besondern Fähigkeit zum Wohle aller thätig sind, belehren, ermahnen, leiten, regieren, beschützen, Kranke pflegen, Waise erziehen u. s. w."

Wollte jedoch Hirscher nun einmal Gaben des h. Geistes anführen, welche von jenen jetzt wenigstens seltnen sich wirklich nur

---

1) Nachdem der h. Lehrer gesagt hatte, daß auch Unheilige solche Gaben besitzen können, fährt er also fort: Imo non omnibus sanctis ista tribuuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, existimantes, in talibus factis majora esse dona, quam in operibus justitiae, quibus aeterna vita comparatur. Propterea Dominus prohibet hinc gaudere discipulos etc." — Lib. 83. quaest. 79.

dadurch unterscheiden, daß sie in ihrem Erscheinen nicht wunderbar sind; so hätten ihm auch dazu die Eintheilungen der Schule, ja die Worte des Apostels selber, Gelegenheit geboten. Solche Gaben nämlich sind jene, welche die Diener der Kirche durch die Händeauflegung und Sendung der obersten Hirten empfangen. Zwar wird in den Geweihten auch die heiligende Gnade vermehrt; aber eben zu dem Zwecke, daß sie die eigenthümlichen Gaben, welche ihnen zum Besten der Gemeinde verliehen werden, gut gebrauchen. Diese zum Wohl der Gläubigen ihnen geschenkten Gaben sind aber ohne Zweifel durchaus übernatürlich, und also Gaben des h. Geistes im strengen Sinne. Während sie also hierin mit denen, von welchen bisher die Rede war, übereinkommen, unterscheiden sie sich jedoch von ihnen dadurch, daß sie nicht diesem oder jenem unmittelbar vom h. Geiste nach einer nur ihm bekannten Wahl, sondern, wie die Gnade der Rechtfertigung, durch die Sakramente der Kirche verliehen und daß ihre übernatürlichen Wirkungen nicht wie z. B. die Sprachengaben, die Weissagung, die Wunder durch die Sinne, sondern nur durch den Glauben wahrgenommen werden. Es konnte also Hirscher darauf hinweisen, wie noch immer Gott in der Kirche Hirten, Priester, Lehrer bestellt, und wie durch die Macht, die er diesen verleiht, die bösen Geister gebannt, der gute Geist aber gegeben, den erkrankten Seelen die Gesundheit, ja den todten das Leben wiedergeschenkt, das Opfer des neuen Bundes nach der Weise Melchisedechs dargebracht und das wahre Brod des Himmels gespendet wird.

Und wie könnten wir uns noch wundern, daß auch unwürdige Christen zuweilen geweissagt und Wunder gewirkt; da selbst diese ohne allen Vergleich höheren Gaben von so vielen Unheiligen besessen und auf unheilige Weise gebraucht werden. Nämlich sie gehören zu der Gattung der Gnaden, deren nächster und eigenthümlicher Zweck das Wohl der Gemeinde ist; und diesem Zwecke dienen sie auch dann doch, wenn sie denen, die sie besitzen, wegen des Mißbrauches, den sie davon machen, zum Verderben gereichen[1]). Schauervolle Tiefe der Vorsehung Gottes! der unwürdige Priester

1) Vergl. S. Chrys. in I. Cor. hom. 8.

verrichtet ein Werk des Todes, indem er den Gläubigen die Speise des Lebens reicht; er schlingt die Bande der Sünde fester um seine Seele, während er jene der Büßenden löst!

Sechstes Hauptstück.

Von der unerschaffenen Gnade.

244. Hirscher hält es für höchst wichtig, daß die Christen über das Wirken des h. Geistes in dem Reiche Gottes wohl unterrichtet und angeleitet werden, mit lebendigem Glauben und frommer Ehrfurcht auf seine stete Nähe und die Verbindung, die wir durch ihn mit dem Vater und Sohne haben sollen, zu achten. Wer wollte ihm darin nicht beistimmen und von Herzen wünschen, daß manches, was er darüber in seinen Schriften wahr und kräftig ausgesprochen hat, beherzigt und befolgt würde? Wir haben aber schon gesehen, daß er viel zu weit gegangen ist, indem er wollte, daß in der Heilslehre nur über dieses Wirken des h. Geistes und nicht über seine transcendente Natur die Rede sei[1]). Eine zweite Klage, auf die er großes Gewicht legt, ist, daß wie man einerseits über den h. Geist selbst einen von seinen Beziehungen zur Heilsordnung abgesonderten Unterricht gebe, so anderseits die Wirkungen desselben in dem himmlischen Reiche, unsere Begnadigung und Heiligung, getrennt von ihm, dem Schöpfer und Urheber derselben, darstelle. Der Schule folgend „rücke man seinen Zöglingen den Geist Gottes, den persönlichen, sie umfangenden und heiligenden, aus den Augen, und stelle ihnen dafür die abstracte Gnade mit ihren Wirkungen an die Seite“[2]). Insofern hiermit nicht gesagt sein soll, daß man statt von der Gnade vielmehr vom h. Geiste und seiner

---

1) Siehe Erst. Band. Dritte Abh. Erst. Hauptst.
2) Verhältniß u. s. w. S. 55.

Wirksamkeit handeln müsse, sondern nur, daß die Lehre von der Gnade zugleich eine Lehre von dem Walten des h. Geistes sein, und bei Erklärung ihrer Natur und ihrer Wirkungen auf ihn, der ihr lebendiger Ursprung ist, stets hingewiesen werden solle, stimmen wir Hirscher gern bei; sind aber nicht der Meinung, daß die scholastische Theologie und namentlich die Eintheilungen der Gnade, in welchen er alles Uebel sucht, ein solches gewiß heilsames Verfahren hindern.

245. Es wurde schon gezeigt, daß die Theologen, was sie über das transcendente Verhältniß des h. Geistes zum Vater und Sohne lehrten, mit seiner Wirksamkeit in der Heilsordnung in eine ebenso wahre als natürliche Verbindung brachten[1]). Wie sie ihn als die Heiligkeit und die Liebe des Vaters und Sohnes auffassen lehrten, so stellten sie ihn auch als den Urheber aller heiligen Gesinnung und göttlicher Liebe in uns dar. Petrus Lombardus, der Meister der Schule, dessen theologisches Werk Jahrhunderte lang fast in der ganzen Kirche als Leitfaden diente, gieng hierin soweit, daß er behauptete, der h. Geist selber sei die uns heiligende Liebe. Wenn nun seine Nachfolger diesen Irrthum berichtigten, und so jenen Satz, den Hirscher ebenfalls zu den überflüssigen zählte, vertheidigten, daß nämlich der h. Geist von den Gaben, die er spende, und namentlich auch von der kostbarsten derselben, der Liebe, die er in unseren Herzen ausgießt, verschieden sei; so lehrten sie doch zugleich, daß nichts destoweniger auch der h. Geist selbst eine Gabe sei, die uns geschenkt werde und Gnade genannt werden könne und müsse. Und deßhalb war eine der Eintheilungen der Gnade, die sie machten, jene in die erschaffene und unerschaffene. Denn unter der unerschaffenen Gnade wird zwar auch die Liebe Gottes zu uns, die von Ewigkeit in Gott und Gott selber ist, aber vorzüglich der h. Geist, der uns in der Zeit geschenkt ist, verstanden. Was also durch diese Benennung ausgesprochen wird, das tragen die Theologen auch als eine in der Offenbarung enthaltene Lehre vor: es habe uns Gott nicht bloß seine Gaben, sondern auch sich selbst geschenkt, und der h. Geist

1) Am Schlusse des eben angeführten Hauptstückes. n. 165 ff.

sei nicht bloß durch seine Wirkungen, sondern auch in und mit der Gnade seinem Wesen nach in uns gegenwärtig [1]).

246. Auch Hermes redet am Schlusse des dritten Theiles seiner Dogmatik von dieser Lehre, fertigt sie aber in wenigen Sätzen ab. Stattler, sagt er, erkläre sie für ein dogma fidei proximum. Das sei aber auch das Höchste, was man davon sagen könne. Er findet dann, daß von den Stellen der h. Schrift, welche man anzuführen pflegt, nur zwei einige Beweiskraft haben; jene nämlich, in welcher gesagt wird, der h. Geist w o h n e in uns (1. Kor. 3, 16.), und die andere, welche den L e i b der Gläubigen T e m p e l des h. Geistes nennt (1. Kor. 6, 19.). Wenn man diese Stellen nicht wörtlich, also von einer wirklichen Gegenwart des h. Geistes im Menschen, sondern figürlich von einer bloßen Wirkung des h. Geistes auf den Menschen verstehen wollte; so wäre das doch, sagt er, eine höchst ungewöhnliche und auch unverständliche Art zu reden. Denn man wisse nicht, an welche Figur man dabei denken solle. Hermes will sagen, man sehe nicht, welche Wirkung des h. Geistes die Ausdrücke „er wohne in uns," „unser Leib sei sein Tempel" versinnbildlichten; besonders, wie er hinzufügt, weil ja der h. Geist auf die Seele wirke, und also doch höchstens diese und nicht der Leib sein Tempel genannt werden könnte. Daher sei es „sehr wahrscheinlich, daß unser Satz in diesen Stellen g e l e h r t sei; aber Nothwendigkeit, es anzunehmen, sehe er nicht." — Die Schriftstellen, welche man sonst noch anführe, z. B. (Röm. 5, 5.) seien offenbar nicht geeignet, diesen Satz zu beweisen; auch jene, wo unser Herr sagt, der h. Geist werde bei uns bleiben und in uns sein (Joh. 14, 17.), könne ohne Zwang anders ausgelegt werden. — Aus den Zeugnissen der Väter aber, die Stattler anführe, sei gar nicht zu ersehen, ob die Väter an diesen Satz auch nur gedacht hätten.

Es ist zu bedauern, daß manche Theologen einer so erhabenen und so trostreichen Wahrheit wenig oder gar keine Aufmerksamkeit schenken; aber es ist noch viel beklagenswerther, wenn man durch eben diesen Mangel eines aufmerksameren Nachdenkens

---

1) Die Rechtfertigung dieses unsers Berichtes über die Lehre der Theologen wider Kuhn's Einreden wird in einer der nächsten Beilagen folgen.

verleitet, nur davon redet, um sie als eine kaum haltbare Meinung darzustellen. Der h. Thomas nennt die entgegengesetzte Behauptung ohneweiters einen Irrthum[1]), und setzt voraus, daß sie in der Theologie als solcher anerkannt werde. Er pflegt aber, wie wir schon bei anderer Gelegenheit bemerkten, nur jene Meinungen, die mit dem Glauben streiten, so zu benennen. Noch viel ausdrücklicher und stärker redet der h. Bonaventura. Daß der h. Geist selbst als die unerschaffene Gnadengabe uns geschenkt werde, ist ihm eine Glaubenswahrheit, die man ohne sich der Häresie schuldig zu machen, nicht läugnen kann[2]). Auch alle anderen bewährten Theologen des Alterthums stellen die Lehre von der wirklichen und wesenhaften Gegenwart des heil. Geistes in den Gerechten als eine durch die Offenbarung ganz gewisse Wahrheit dar, und pflegen sie in der Abhandlung von der Sendung der göttlichen Personen zu besprechen[3]). Wenn nun auch wir die Beweisgründe, welche sie vorbringen, mit einiger Ausführlichkeit behandeln; so geschieht dies zunächst zwar wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes, dann aber auch, weil wir bei dieser Gelegenheit über gewisse andere Mißverständnisse neuerer Theologen reden müssen.

---

1) Hic excludit (Magister sententiarum) errorem dicentium, in processione temporali Spiritum Sanctum non dari, sed tantum dona ejus. In l. 1. dist. 14. Cfr. Summa p. 1. q. 43. a. 3. et C. Gent. l. 4. c. 21. 23.

2) Fides et Scriptura determinant, quod absque gratiae dono impossibile est placere Deo. Determinant etiam quod absque dono increato, quod est Spritus Sanctus, homo non potest fieri Deo acceptus nec assumi in adoptionem filii Dei, et ideo omnes recte intelligentes concedunt, in justis esse gratiae donum, ita ut credant etiam in iis esse donum increatum, quod est Spiritus Sanctus, et hoc a fide et a Scriptura, determinatur, et ideo, qui contrarium hujus sententiae sentiret, esset haereticus. In l. 2. dist. 26. part. 2. a. 1. q. 2.

3) Cajetan in Summam S. Thomae p. 1. q. 43. a. 3. — Ysambert de SS. Trinit. ad quaest. 38 disp. unica. Lessius de perf. div. l. 12. c. 11. Estius in l. I. Dist. 14. §. 3. Becanus de SS. Trinit. c. 9. q. 5. Suarez de SS. Trin. l. 12. c. 5. cf. De gratia p. 1. prol. 3. c. 3. Petav. de Trin. l. 8. c. 3—7.

I.

Beweis für die wirkliche und wesenhafte Vereinigung des h. Geistes mit den Seelen der Gerechten.

247. Was wir zu beweisen haben, ist dem Gesagten zufolge dieses: daß der h. Geist nicht bloß Urheber der Gnaden, die wir bisher betrachteten, sondern auch selbst Gnade, nicht bloß Spender geschaffener Gaben, sondern selbst im eigentlichsten Sinne des Wortes Gabe ist; daß er also nicht bloß in uns Heiligkeit hervorbringt, sondern auch selbst als Prinzip aller Heiligkeit in den Gerechten zugegen und mit ihnen seinem Wesen und nicht bloß seiner Wirksamkeit nach vereinigt ist.

Ehe wir jedoch die Beweisführung selber beginnen, müssen wir uns gegen einen Grundsatz über die Auslegung der h. Schrift, den Hermes bei dieser Gelegenheit aufstellt, erklären. „Um aus den betreffenden Schriftstellen, sagt er, die Wahrheit dieses Satzes beweisen zu können, müßte gezeigt werden, daß diese Stellen wörtlich" (nicht figürlich) „zu verstehen seien." Er will aber damit sagen, so lange sei man nicht befugt, eine Stelle wörtlich auszulegen, als man nicht bewiesen habe, daß jede figürliche Erklärung unmöglich sei. Dieser Grundsatz scheint allerdings nicht nur von Hermes, sondern auch von manchen andern Theologen stillschweigend vorausgesetzt zu werden. Hat er aber Wahrheit? Gewiß nicht. Vielmehr muß man sagen: Wer in einer Schriftstelle die Lehre, welche sie wörtlich verstanden aussagt, nicht finden will; der hat zu beweisen, nicht etwa, daß man diese Schriftstelle auch figürlich auslegen könne, sondern daß man sie nicht wörtlich auslegen könne. Zwar pflegt man von Schriftstellen, deren Wortlaut mehrere Erklärungen zuließe, zu zeigen, daß die figürliche Erklärung nicht statthaft sei, besonders wenn diese sehr nahe liegt: aber daß dieses immer nothwendig, und zwar in der Ausdehnung, in welcher Hermes will, nothwendig sei, läßt sich gewiß nicht behaupten. Was könnte man aus dem Worte Gottes oder jeglicher anderen Schrift beweisen, und welches Mittel gäbe es überhaupt noch, sich mitzutheilen, wenn der natürliche Sinn der Worte bloß deßhalb verlassen werden dürfte,

weil es möglich ist, auch einen figürlichen Sinn in sie zu legen? Möge auch die h. Schrift des bildlichen Ausdrucks sich oft bedienen, das berechtigt uns noch nicht, denselben überall, wo er nur immer der Sprache nach möglich ist, anzunehmen. Ein Schriftsteller, der verstanden werden will, bedient sich der figürlichen Redeweise nur, wenn er voraussetzen darf, daß der Leser leicht einsehen werde, er wolle nicht wörtlich verstanden werden. Nur dann also darf man in der h. Schrift einen bildlichen Sinn statt des wörtlichen suchen, wenn der wörtliche etwas Anstößiges haben, d. h. etwas aussagen würde, das entweder offenbar falsch, oder mit anderen Wahrheiten schwer zu vereinigen ist. Weßhalb aber sollte im vorliegenden Falle der wörtliche Sinn der Schrift anstößig erscheinen? Etwa weil er ein neues und großes Geheimniß offenbart? Es wäre dies kein Grund, die wörtliche Auslegung zu verlassen; aber in jenem Sinne, worin man sich sträubt, Geheimnisse anzunehmen, ist die Gemeinschaft des h. Geistes, von der wir reden, kein Geheimniß, wenigstens kein neues. Es wird uns in ihr freilich ein neues Werk jener unaussprechlichen Liebe enthüllt, die mehr thut, als der geschaffene Geist, wofern er jedoch sich selber kennt, je erwarten und begehren könnte: aber nicht gerade eine Wahrheit zu glauben vorgelegt, welche, auch die Offenbarung vorausgesetzt, der Vernunft ganz unbegreiflich bliebe. Vielmehr werden wir sehen, daß diese Lehre mit den Glaubenswahrheiten, die wir schon betrachtet haben, in dem natürlichsten Zusammenhange steht und in diesem Lichte des Glaubens der Vernunft sehr nahe gebracht werden kann.

Man wird aber ferner auch darin uns beistimmen, daß eine figürliche Auslegung der h. Schrift um so schwerer zugelassen werden kann, je härter sie sein würde, und je öfter die betreffenden Ausdrücke wiederkehren. Nun aber werden unsere Leser bald überzeugt werden, daß in unserem Falle die bildliche Erklärung nicht ohne den härtesten Zwang stattfinden könnte, und daß wir dennoch genöthigt sein würden, sie uns in manchen Büchern der h. Schrift fast auf jeder Seite von neuem aufdrängen zu lassen. — Wenn jedoch endlich auch die bloße Betrachtung des heiligen Textes es zweifelhaft ließe, ob wir den wörtlichen Sinn festhalten müßten; so wissen wir ja, daß nicht die Sprachkunde allein, sondern auch

und vielmehr noch die kirchliche Ueberlieferung uns die wahre Bedeutung des göttlichen Wortes erschließt. Wir wollen also zugleich mit den Stellen der h. Schrift auch die Auslegung der hh. Väter und meistens zwar mit ihren Worten angeben, und so mögen unsere Leser urtheilen, ob man aus diesen, wie Hermes sagte, nicht ersehen könne, daß die Väter an jene Lehre von der wesenhaften Gegenwart des h. Geistes in uns auch nur gedacht hätten.

248. Zuerst also erinnern wir an die so zahlreichen Stellen der h. Schriften, worin gesagt wird, daß der h. Geist den Gläubigen gegeben sei, daß sie ihn empfangen, daß sie ihn haben und besitzen. Nun ist es zwar wahr, und wir selbst haben schon bei anderer Gelegenheit bemerkt, daß das Wort Geist, *πνευμα*, in der h. Schrift ebensowohl die Gaben und Wirkungen des h. Geistes, als ihn selber bedeutet; aber Niemand wird auch in Abrede stellen, was der h. Athanasius[1]) und andere Väter bemerken, daß man dieses nicht von dem Ausdruck der heilige Geist (*το ἁγιον πνευμα, το πνευμα το ἁγιον*) sagen kann. Dieses ist vielmehr in den göttlichen Büchern der eigentliche Name der dritten Person der h. Dreifaltigkeit, und bedeutet nie etwas anders. Nun lesen wir aber nicht bloß, daß der Geist, sondern auch, und öfter, daß der heilige Geist uns gegeben sei, daß wir den heiligen Geist empfangen haben. Nicht also von seinen Wirkungen, sondern von ihm selbst, von seiner allheiligen Person wird dies ausgesagt. — Aber vielleicht brauchen wir die Wörter „gegeben werden" und „empfangen" nicht in ihrer eigenthümlichen Bedeutung zu nehmen. Durch die Schenkung des h. Geistes könnte ja wohl, wie durch die Sendung, nichts anders ausgedrückt werden, als daß Gott, durch die Vermittelung des Erlösers, mit uns wieder verkehren, und durch seinen Geist in uns wirksam sein wolle. Die Folge jener Schenkung wäre dann keine andere, als jene Nähe des Geistes Gottes, die seine Wirksamkeit voraussetzt, und die darin bestände, daß der ohnehin überall Gegenwärtige bereit sei, in uns zu unserm Heile zu wirken. — Die Sendung des h. Geistes könnte vielleicht,

---

1) Epist. ad Serap. II. cf. Didymus de Spiritu Sancto.

wenn man auf den bloßen Inhalt dieses Wortes sieht, auf solche Weise erklärt werden; aber die Schenkung, und noch vielmehr das Geben und Empfangen so zu verstehen, hieße gewiß, von dem natürlichen Sinne der Worte abweichen und ihnen einen durchaus nicht nahe liegenden figürlichen unterschieben. Dazu aber sind wir hier nicht nur nicht berechtigt, sondern die h. Schrift verbietet es uns auch. Denn sie selbst giebt als Folge jener Schenkung des h. Geistes nicht bloß diese an, daß er in uns wirke oder zu wirken bereit sei, sondern daß wir ihn in uns haben, ihn besitzen, Eins mit ihm sind, ihn in uns tragen. Wir werden diese Stellen noch näher betrachten: hier wollen wir zuvor zeigen, daß die hh. Väter die Schenkung des h. Geistes im wörtlichen Sinne verstanden haben.

249. Sie nennen ihn Gabe in seiner Beziehung zum Vater und Sohn, von denen er ausgeht [1]), aber sie dringen darauf, daß er auch in seiner Beziehung zu uns Gabe, und daß dieser Name ihm mehr, als irgend einer andern Gnade, die Gott uns schenke, gebühre. Er werde aber, sagt der h. Isidor, so genannt, weil er gegeben werde: wie er auch Gnade sei und heiße, weil er uns nicht unserer Verdienste wegen, sondern durch Gottes reinstes Wohlwollen geschenkt werde [2]). — „Allerdings ist," so versichert Augustin, „der h. Geist eine Gabe Gottes, und zwar eine solche, die nicht geringer, als der Geber ist;" und auch er beweist, daß er nicht bloß Gabe, sondern auch Gnade genannt werden müsse. „Gnade Gottes nämlich ist so viel als Gabe Gottes; die größte Gabe aber ist der h. Geist selber, und deßhalb wird er Gnade genannt" [3]). Derselbe heilige Lehrer zeigt nun aber durch Vergleichung zweier Aussprüche des Herrn, daß auch in der

---

1) Erst. Bd. Dritte Abh. n. 178.

2) Spiritus Sanctus donum dicitur eo quod datur . . . . Ipse est gratia, quia non meritis nostris, sed voluntate divina gratis datur, inde gratia nuncupatur. Etym. l. 7. c. 3.

3) Et utique Spiritus Sanctus Dei donum est, quod quidem et ipsum est aequale donanti. Enchir. c. 37.

Gratia quippe Dei donum Dei est; donum autem maximum ipse Spiritus Sanctus est, et ideo gratia dicitur. De verb. Domini. Serm. 61. c. 1. Serm. 144.

h. Schrift der göttliche Geist ausdrücklich und vorzugsweise die Gabe Gottes genannt wird [1]). Der göttliche Erlöser sagt nämlich zu dem samaritanischen Weibe: „Wenn du die Gabe Gottes kanntest," — wenn du wüßtest, welche Gabe Gott bereit ist, euch zu schenken — „und wer es ist, der zu dir spricht: Gieb mir zu trinken: so würdest du wohl von ihm gebeten haben, und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben." (Joh. 4, 10.) Es sprach aber der Herr auch: „Wer an mich glaubt, von dessen Leibe werden, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers ausgehen;" und der Evangelist fügt hinzu: „Dies sagte er aber vom Geiste, den die, so an ihn glaubten, empfangen sollten: denn der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war." (Joh. 7, 38.) Das lebendige Wasser also, das Jesus verheißt, ist der Geist, der nach seiner Auferstehung über die Jünger ausgegossen wurde; nun aber wurde eben dies lebendige Wasser oben mit den Worten bezeichnet: „Wenn du die Gabe Gottes kanntest;" so ward also der h. Geist von unserm Herrn selbst, und zwar mit besonderm Nachdruck die Gabe Gottes genannt. — Endlich aber bezeugt Augustin, daß nicht bloß er, sondern die hh. Väter insgesammt diese Wahrheit in der h. Schrift gefunden haben. Er sagt, die gelehrten und großen Ausleger der göttlichen Schriften hätten zwar noch nicht so ausführlich über das, was dem h. Geiste in seinem Verhältniß zum Vater und Sohn eigenthümlich sei, geredet, aber „dies verkündigen sie laut, daß er eine Gabe Gottes ist, damit wir nämlich wissen, Gott gebe uns keine geringere Gabe, als sich selbst" [2]).

250. Aber, folgt nun hieraus, daß sie die oben erwähnten Schriftstellen wörtlich verstanden haben? Allerdings. Denn erstlich haben sie dieselben nicht so verstanden, daß uns nur Wirkungen und

---

1) De Trinit. l. 15. c. 19.

2) De Spiritu Sancto autem nondum tam copiose ac diligenter disputatum est a doctis et magnis divinarum scripturarum tractatoribus, ut intelligi facile possit et ejus proprium, quo proprio fit, ut eum neque Filium neque Patrem dicere possimus, sed tantum Spiritum Sanctum: nisi quod eum donum Dei esse praedicant, ut Deum credamus non seipso inferius donum dare. De fide et symb. c. 9.

Gnaden des h. Geistes gegeben würden; sie erklären vielmehr ausdrücklich, daß der h. Geist Gabe genannt werde, weil außer diesen erschaffenen Gaben auch er selbst uns gegeben werde. Sie müssen aber auch die Ausdrücke „gegeben werden“ und „empfangen“ im eigentlichen Sinne aufgefaßt haben. Denn darum, sagen sie, sei er Gabe, weil er ebensowohl als die erschaffenen Gnaden gegeben werde: nun aber werden diese ohne Zweifel im eigentlichen Sinne gegeben, und sie empfangen, heißt, sie in unsere Seele aufnehmen. Und wie könnten die hh. Väter so sehr darauf dringen, daß dieser Name dem h. Geiste ganz besonders und mehr als den übrigen Gnaden zukomme, wenn sie ihn nur im figürlichen Sinne verstanden wissen wollten? Endlich beabsichtigten sie, auf eine neue und die größte Wohlthat Gottes aufmerksam zu machen. Gott hat euch, sagen sie uns, nicht nur die Gnaden, die eure Seelen schmücken, sondern auch die Urquelle aller Gnade, seinen Geist, verliehen. Was würde also in diesen Worten liegen, wenn man sie in jener figürlichen Bedeutung von der Nähe des uns nun wieder geneigten göttlichen Geistes erklärte? Nichts anders als dies: „Höret und staunet: Gott schenkt euch nicht nur seine Gnaden, sondern er hat auch den Willen, sie euch zu schenken.“

251. Doch sehen wir nun, ob wir nicht auch die Sendung des h. Geistes in demselben wörtlichen Sinne, nämlich von einem persönlichen Kommen, auffassen müssen. Unser Herr und Heiland verhieß dieselbe am Vorabende seines Leidens mit den Worten: „Und ich will den Vater bitten, und er wird euch einen andern Tröster geben, daß er bei euch bleibe ewiglich, den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht, noch von ihm weiß; ihr aber werdet ihn erkennen, weil er bei euch bleiben und in euch sein wird.“ (Joh. 14, 16.) Es ist schon aus diesen Worten selbst klar, daß hier nicht bloß von einer Sendung des h. Geistes, vermöge welcher er in der Kirche walten, sie erleuchten und regieren werde, sondern auch von einer Sendung zu den einzelnen Gläubigen, die von ihm getröstet, belehrt und geheiligt werden sollen, die Rede ist. Daher zweifelt auch wohl niemand daran, daß diese Verheißung nicht bloß am Pfingstfeste in den Jüngern, die vereininigt beteten, sondern auch in jedem, der auf das Wort der Jünger glaubte,

in Erfüllung gieng. Kam ja deßhalb der h. Geist noch öfters über die Gläubigen, wenn sie die Sakramente empfiengen, sichtbar wie über die Apostel herab. Es ist also in den angeführten Worten des Herrn von demselben Kommen und Gegebenwerden die Rede, wovon in jenen vielen andern Texten, die wir eben betrachteten; und mit Recht nehmen die Theologen außer der Sendung, kraft welcher der h. Geist in der Kirche ist und bleibt, eine andere Sendung an, durch die er zu allen Gerechten kommt und auch in ihnen ist und bleibt.

Daß nun aber unser Herr nicht von den Wirkungen des h. Geistes, sondern von ihm selber gesagt habe, er werde zu uns kommen und bei uns bleiben, ist zu offenbar, als daß es eines Beweises bedürfte: es fragt sich nur, ob vielleicht das Senden und bei uns Sein des h. Geistes nur jene Nähe ausdrücke, von der oben gesprochen wurde. Wir wollen nicht sagen, daß auch dieser Stelle zufolge der h. Geist nicht nur gesandt, sondern gegeben wird, und also die oben erklärten Gründe auch hier Anwendung finden: vielmehr wollen wir in ihr einen neuen Grund für dieselbe Wahrheit nachweisen. — Der göttliche Erlöser spricht öfters von dieser Sendung des h. Geistes, als von einer ganz außerordentlichen Gnade, durch die sein Werk werde zur Vollendung geführt werden. Diese Gnade besteht nun aber seinen Worten gemäß darin, daß der h. Geist von der Zeit an, wann er gesandt wird, bei uns bleiben und in uns sein wird. Er muß also in Folge dieser Sendung auf eine ganz besondere und ausgezeichnete Weise in uns zu sein anfangen. Redet ja der Herr so, als wenn er vorher noch gar nicht da gewesen wäre; seine Gegenwart vermittelst gnädiger Wirksamkeit hat aber nicht diesen Charakter des Außerordentlichen.

252. Hiemit soll übrigens nicht etwa gesagt sein, daß die Gnade der Inwohnung des h. Geistes, von der wir reden, vor dem Pfingstfeste und namentlich den Gerechten des alten Bundes, wie Petavius fälschlich glaubt [1]), nicht zu Theil geworden sei. Sie war und ist immer mit der heiligmachenden Gnade verbunden [2]); aber

1) Tom. II. De Trin. l. 8. c. 7.

2) S. Thom. Summa. p. 1. q. 43. a. 6. In l. 1. dist. 15. q. 5. a. 2.

sie ward und wird nur in Folge der Sendung des h. Geistes an jenem großen Tage verliehen. Gleichwie die Gläubigen vor Christus durch die Hoffnung auf ihn Vergebung der Sünden empfiengen, und doch die Sünden der Menschheit erst durch den Tod des Erlösers getilgt wurden: also erhielten auch die Gerechten des alten Bundes den h. Geist; und dennoch bleibt wahr, daß der h. Geist, der nach der Sünde vom ersten Menschen gewichen war, erst nach vollbrachtem Erlösungswerke am Pfingsttage zurückgegeben wurde. Es war dies die große That der vollkommnen Aussöhnung Gottes mit der Menschheit, die jedoch ihre Wirkungen durch alle Zeitalter vor und nach Christus verbreitet. Jedoch müssen wir eben darum über die Natur dieser Gnade nach dem, was der Heiland über die Sendung des göttlichen Geistes am Pfingsttage lehrt, urtheilen.

In dieser Weise sind auch die hh. Väter zu verstehen: sie vergleichen die vollendete Schenkung des h. Geistes mit der unvollendeten, und nicht die Gnade der Gerechten des neuen und des alten Bundes. Jene Vollendung der Gnade des h. Geistes aber zeigen sie darin, daß er am Pfingsttage sich selbst schenkte. „An diesem Tage, sagt der h. Gregor von Nazianz, war der h. Geist den Aposteln nicht mehr bloß, wie früher (als sie predigten und Kranke heilten), durch seine Wirksamkeit nahe, sondern war und wohnte mit ihnen so zu sagen seiner Wesenheit nach“ [1]). Ebenso der h. Augustin: „An diesem Tage war er also mit seinen Gläubigen nicht mehr bloß durch die Gnade der Heimsuchung und Wirksamkeit, sondern durch die selbsteigene Gegenwart seiner Majestät; und es ergoß sich in die Gefäße nicht mehr bloß der Duft des Balsams, sondern die Substanz selbst der heiligen Salbung“ [2]). — Es möchte doch wohl unmöglich sein, den Satz, den wir zu beweisen haben, bestimmter und nachdrücklicher auszusprechen.

---

1) . . . *οὐκ ἔτι ἐνεργείᾳ παρόν ὡς πρότερον, οὐσιωδῶς δέ, ὡς ἂν εἴποι τις, συγγενόμενοντε καὶ συμπολιτευόμενον.* Orat. 34. in Pentec.

2) Affluit ergo in hac die fidelibus suis non jam per gratiam visitationis et operationis, sed per ipsam praesentiam majestatis. Atque in vasa jam non odor balsami, sed ipsa substantia sacri defluxit unguenti. Serm. de temp. 185.

253. Nun kommen wir auf jene Stellen der h. Schrift, in welchen auch Hermes eine obgleich immer noch unvollkommene Beweiskraft anerkennt. In ihnen wird gesagt: Gott oder der h. Geist sei, bleibe und wohne in uns, und wir seien, nicht bloß der Seele, sondern auch dem Leibe nach seine Tempel[1]). Die nachdrücklichste dieser Stellen ist wohl jene im ersten Briefe an die Korinther, die auch Hermes anführt: „Wisset ihr nicht, daß eure Glieder Tempel des h. Geistes sind, der in euch ist, den ihr von Gott habt, und daß ihr nicht euer seid. Denn ihr seid erkauft um einen großen Preis. Verherrlicht und traget Gott in eurem Leibe"[2]). Daß hier von der Person des göttlichen Geistes, und nicht von der uns eingeflößten heiligen Gesinnung die Rede sei, ist klar. Denn erstlich lesen wir auch hier nicht Geist, πνευμα, sondern der h. Geist, το πνευμα το ἁγιον; dann aber werden nur Gott und nicht dem geheiligten Geiste des Menschen oder den ihn heiligenden Gnaden Tempel eingeweiht. Da nun der Apostel zu den Worten: „Tempel des h. Geistes," hinzufügt: „der in euch ist, den ihr von Gott habt;" so lehrt er hier ganz ausdrücklich, daß die Person des göttlichen Geistes selber in uns ist, daß wir sie und nicht bloß ihre Wirkungen in uns haben, und daß sie in uns weilt und wohnt, wie in einem ihr geheiligten Tempel. — Aber freilich nur dann lehren die Worte des Apostels dieses ausdrücklich, wenn man sie in ihrem eigentlichen und nicht in irgend einem bildlichen Sinne versteht. Da sagte nun Hermes, wenn man sich unter diesem Wohnen des h. Geistes in uns, als seinen Tempeln, nur die Wirkungen desselben auf uns vorstellen sollte; so wäre das doch eine ganz ungewöhnliche Art zu reden, und man wisse auch nicht, wie man sich diesen bildlichen Ausdruck erklären solle. Und dennoch findet er es nur sehr wahrscheinlich, daß in diesen Stellen unser Satz gelehrt werde? Der wörtliche Sinn stimmt vollkommen überein mit vielen andern ähn-

---

1) Joan. 14, 17. — Rom. 8. 9. 11. — 1. Cor. 3, 16, 6, 19. — 2. Cor. 6, 16. — 2. Tim. 1, 14. — 1. Joan. 3, 24.

2) Diese letzten Worte lauten im Griechischen: δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν (καὶ ἐν τῷ πνεύματι ὑμῶν, ἅτινά ἐστι τοῦ θεοῦ). Die eingeklammerten Wörter finden sich nicht in allen Handschriften.

lichen Stellen der h. Schrift, und mit allen hierher gehörigen Glaubenswahrheiten; der bildliche wäre weither geholt und noch dazu dunkel und ungewiß; — wie soll es denn immer noch nicht nothwendig sein, den wörtlichen als denjenigen anzunehmen, in welchem der Apostel verstanden werden wollte? Nämlich deßhalb nicht, weil es immer noch möglich wäre, daß es einem andern glückte, eine bildliche Deutung zu entdecken, die weniger gezwungen und deutlicher wäre, als jene, die Hermes finden konnte. Man sieht, wohin der oben getadelte Grundsatz in der Schriftauslegung führen, und wie es durch ihn in tausend und tausend Fällen ganz unmöglich werden würde, sich zu beruhigen.

254. Es wäre aus den angegebenen Gründen unvernünftig, von diesen Stellen der h. Schrift eine andere als die wörtliche Auslegung zu suchen. Nun kommt aber hierzu noch, daß dieselben auch in der Kirche stets wörtlich verstanden worden sind. Um uns hievon aus den Zeugnissen der Väter, die man hier anzuführen pflegt [1]), zu überzeugen, müssen wir zuvor die Veranlassung, bei welcher sie von dieser Wahrheit reden, in's Auge fassen. Sie sind damit beschäftigt, die Gottheit des h. Geistes gegen die Macedonianer und andere Ketzer ihrer Zeit zu beweisen. Einige von diesen lehrten, unter dem Geiste Gottes oder dem h. Geiste, von dem die Schrift rede, sei nur die von Gott ausgehende, uns heiligende Kraft, also die unpersönliche und erschaffene Gnade, zu verstehen. Andere gaben zu, daß der h. Geist ein persönliches Wesen sei, aber läugneten seine Gottheit. Er sei ein höchst vollkommener Geist, dessen sich Gott bediene, unsere Seelen zu heiligen. Gegen diesen Irrthum führen nun die hh. Väter aus den Schriftstellen, die wir betrachten, folgenden Beweis: „der Schrift gemäß sei und wohne Gott in uns in Folge der Gegenwart und der Mittheilung des h. Geistes; wenn also der h. Geist nicht Gott wäre und mit dem Vater und Sohne nicht dieselbe Wesenheit gemein hätte, so würde auch mit seiner Gegenwart die Gegenwart Gottes in uns nicht gegeben sein.“ Was müssen wir nun aus dieser Beweisführung schließen, wenn

1) Man findet sie wohl am vollständigsten bei Petavius (a. a. O.), der diese Lehre von der wesenhaften Gegenwart des h. Geistes mit einer gewissen Vorliebe ausführlich behandelt.

nicht, daß die hh. Väter nicht bloß annahmen, sondern als etwas, woran niemand, auch nicht die Häretiker zweifelten, voraussetzten, daß jenen Schriftstellen gemäß Gott in uns seiner Wesenheit und nicht nur seiner Wirksamkeit nach gegenwärtig sei? Denn daß er in uns durch seine Wirkungen gegenwärtig sei, würde ja aus der Mittheilung des h. Geistes noch immer folgen, wenngleich der h. Geist, wie die Macedonianer behaupteten, nicht Gott, sondern nur die von Gott hervorgebrachte Gnade oder ein geschaffener Geist wäre. Es ist also ganz dasselbe, als wenn die hh. Väter sagten — (was sie aber auch zuweilen wirklich mit ausdrücklichen Worten sagen —): „Wäre der h. Geist nicht Gott, sondern geschaffen, so würde folgen, daß nicht Gott selbst, sondern nur seine Gnade oder ein anderes Geschöpf in uns wohne; das aber streitet mit der Schrift."

255. Lassen wir nun wenigstens einen oder den andern von ihnen selbst reden. Es ist besonders der h. Cyrillus von Alexandrien, der in seinem Dialoge über die h. Dreifaltigkeit und in dem Buche über die Gottheit des h. Geistes den erwähnten Beweis auf mannigfaltige Weise ausführt. Seine Worte sind so bestimmt und klar, daß sie keinem Zweifel Raum lassen. „Tempel Gottes und selbst Götter werden wir genannt und sind wir. Wie aber das? Frage die Gegner": (d. i. die Gegner mögen erklären, wie dies möglich sei), „wenn wir in Wahrheit nur der nackten und unpersönlichen Gnade theilhaftig werden. Doch so verhält es sich nicht. Denn wir sind Tempel des wirklichen und persönlichen Geistes; und werden deßhalb Götter genannt, weil wir durch die Verbindung mit ihm der göttlichen und unaussprechlichen Wesenheit theilhaftig geworden sind. Wenn aber der uns durch sich vergöttlichende Geist anderer Natur und von der göttlichen Wesenheit verschieden ist; so sind wir unserer Hoffnung verlustig worden, und mit Vorzügen, die zu nichts frommen, ich weiß nicht wie geschmückt. Denn wie sind wir dann noch der Schrift gemäß wegen des Geistes, der in uns ist, göttlich und Tempel Gottes" [1])? An der-

1) *Ναοὶ δὲ Θεοῦ, καὶ μὴν καὶ θεοὶ κεκλήμεθα καὶ ἔσμεν. ἀνθ᾽ ὅτου γε δή; πύθου τῶν δι᾽ ἐναντίας, εἴπερ ἐσμὲν ἀληθῶς ψιλῆς καὶ ἀνυποστάτου χάριτος μετόχοι· ἀλλ᾽ οὐχ ὧδε ἔχει πόθεν, ναοὶ γὰρ ἔσμεν τοῦ ὄντος τε*

selben Stelle heißt es bald nachher: „denn man wird nicht von jemand sagen, daß er so beglückt sei, den, der wahrhaft und seinem Wesen nach Gott ist, als Hausgenosse und Inwohner bei sich zu haben, wenn er einen andern und von diesem dem Wesen nach verschiedenen Geist; sondern nur dann, wenn er denjenigen (Geist) hat, der aus ihm (Gott) und in in ihm, der ihm eigenthümlich ist und mit ihm dieselbe Wesenheit (Eigenthümlichkeit) gemein hat“ [1]. So thut man also jenen Schriftstellen, welche von dem Wohnen Gottes in uns reden, nicht genug, wenn man dieses Wohnen sich durch die unpersöhnliche Gnade, womit er unsere Seele schmückt, erklärt; noch auch, wenn man annimmt, er habe Gemeinschaft mit uns vermittelst eines höchst vollkommenen Geistes, der in uns sei und uns heilige; sondern nur, wenn man bekennt, daß jener Geist, der mit dem Vater und Sohne eines Wesens ist, selber in uns wohnt.

256. Auf dieselbe Weise, wie Cyrillus, reden Ambrosius, Epiphanius, Athanasius und andere [2]. Aber auch der so schönen Stelle des Diakons Paschasius liegt derselbe Gedanke zu Grunde: „Die heiligen Bücher erklären, daß der Bewohner des menschlichen Herzens eigentlich der Geist ist. Der Vater, sagt Christus, wird euch einen andern Tröster geben, daß er bei euch bleibe in Ewigkeit. Und im Briefe an die Römer liest du: Er wird auch eure sterblichen Leiber beleben wegen des Geistes, der in euch wohnt. Und deßhalb verstehen wir jenes Wort der Schrift: „Das Reich Gottes ist inner euch,“ vom heiligen Geiste. Gottes

---

καὶ ὑφεστηκότος πνεύματος· κεκλήμεθα δι᾽ αὐτὸ καὶ θεοὶ, ἅτε δὴ τῇ θείᾳ τε καὶ ἀποῤῥήτῳ φύσει τῇ πρὸς αὐτὸ συναφείᾳ κεκοινωνηκότες. ἔκφυλον δὲ εἴπερ ἐστὶ ἀληθῶς καὶ τῆς θείας φύσεως διῳκισμένον τὸ θεοποιοῦν ἡμᾶς πνεῦμα, δι᾽ ἑαυτοῦ διημαρτήκαμεν τῆς ἐλπίδος, αὐχήμασι τοῖς εἰς τὸ μηδὲν οὐκ οἶδ᾽ ὅπως ἠγλαισμένοι. ποῦ γὰρ ἔτι θεοὶ καὶ ναοὶ θεοῦ ἔσμεν κατὰ τὰς γραφὰς διὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐν ἡμῖν; Dial. de Trin. p. 639.

1) Ἔνοικον γὰρ καὶ ἐνηυλισμένον καταπλουτοίη τις ἂν τὸν φύσει τε καὶ ἀληθῶς ὄντα θεὸν, οὐκ ἀλλοτριόντε καὶ διεσπασμένον οὐσιωδῶς αὐτοῦ τὸ πνεῦμα λαβών· ἀλλὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ τε καὶ ἐν αὐτῷ καὶ ἴδιον αὐτοῦ καὶ τὴν ἴσην, ως πρὸς αὐτὸν, ἰδιότητα φοροῦν. Ibid.

2) Ambr. Lib. de Sp. S. c. 10. Epiph. Haer. 74. n. 13. Athan. Epist. 1. ad Serap.

Reich sind ohne Zweifel jene, die gewürdigt werden, Gottes und nicht eines Geschöpfes Tempel zu sein. Höre beim Apostel die Stimme dessen, der in uns wohnt. Ihr seid, spricht er, Tempel Gottes, und Gottes Geist wohnt in euch; und anderswo: Wie Gott spricht: Ich will in ihnen wohnen und in ihnen umherwandeln und ihr Gott sein. Siehe doch, Er selbst, der den Tempel des menschlichen Herzens bewohnt, betheuert, daß er Gott ist"[1]). Es schließt also auch Paschasius, man würde nicht mit der Schrift sagen können, daß Gott in uns wohne und wir Tempel Gottes seien, wenn der heilige Geist nicht Gott wäre. Denn es sei eigentlich und zunächst dieser, wovon die Schrift sage, daß er in uns wohne. Wenn wir aber im Sinne der Schrift Tempel Gottes sein könnten, weil Gott durch seine Gnade in uns wirkt, so wäre dieser Schluß falsch.

Auf eine nicht sehr verschiedene Weise folgert Didymus, dessen Buch über den h. Geist vom h. Hieronymus übersetzt wurde, die Gottheit des h. Geistes daraus, daß die Apostel und andere Gläubigen der Schrift zufolge von ihm erfüllt wurden. Die Schrift sage nie, und man könne gar nicht sagen, daß jemand voll eines Engels sei. Man sage dies nur von der Gottheit oder auch von der Tugend und andern Eigenschaften. Wie man also sage, daß jemand voll Weisheit und Tugend sei; so heiße es von den Aposteln, daß sie voll des h. Geistes waren. Nun sei aber der h. Geist, dessen sie voll waren, nicht etwa selbst nur eine solche Eigenschaft, sondern vielmehr der durch sich selbst Gute, der alle mit

---

2) Habitatorem cordis humani sacra eloquia proprie Spiritum esse definiunt. Dabit, inquit, vobis Pater alium paracletum, ut maneat vobiscum in aeternum. Et ad Romanos (c. 6. v. 11.): Vivificabit et mortalia corpora vestra propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis. Et ideo de Spiritu sancto conscriptum recte intelligimus: Regnum Dei intra vos est. (Luc. 17, 21.) Dei utique regnum sunt, qui ei parere mereantur in templum, Dei utique, non creaturae. Audi per Apostolum habitatoris nostri vocem: Vos estis, inquit, templum Dei et Spiritus Dei habitat in vobis. (1. Cor. 3, 16.) Et in alio loco (2. Cor. 6, 16.): Sicut dicit Deus: Inhabitabo in illis et inambulabo et ero illorum Deus. Ecce ipse, qui templum humani cordis inhabitat, Deum se esse pronuntiat.

De Sp. S. l. 2. c. 8.

Gütern erfüllt, d. i. Gott. Denn er sei es, den alle Geheiligte erst haben müßten, um von ihm mit Gaben und Tugenden bereichert zu werden [1]). — Hier wird also erklärt, daß man sich zwar die Weise, wie wir den h. Geist besitzen, durch die Art, wie Tugend und Weisheit in uns sind, vorstellen könne; daß aber der, welchen wir so besitzen, nicht bloß eine solche Eigenschaft, sondern der lebendige Grund aller Tugend und Weisheit ist.

257. Dies führt uns nun zum h. Cyrillus von Alexandrien zurück. Er verband in der oben angeführten Stelle mit den Worten des h. Paulus, daß wir Tempel Gottes seien, jene des h. Petrus, denen zufolge wir der göttlichen Natur theilhaftig werden. Daraus müssen wir schließen, daß auch diese Schriftstelle in der Kirche allgemein in ihrem eigentlichen und strengen Sinne verstanden wurde. Denn nur wenn es gewiß war, und auch von den Häretikern nicht geläugnet wurde, daß Gott nicht bloß durch geschaffene Gaben, sondern seinem eigenen Wesen nach sich mit uns verbinde; konnte der h. Cyrillus schließen, daß der h. Geist, durch dessen Mittheilung jene Verbindung geschehe, selber Gott sein müsse. — Es ist ein in den hh. Vätern oft wiederkehrender Satz, Gott heilige uns nicht vermittelst irgend etwas Geschaffenen (*δια μεσου τινος*), sondern durch sich selbst; denn die uns heiligmachende Kraft (*δυναμις ἁγιαστικη*) sei nicht eine geschaffene, sondern jene, die aus Gottes Wesen ausgehe (*ἐκ πατρος φυσεως προϊουσα*), und die Geschöpfe, indem sie ihnen die höchste Vollendung gebe, mit Gott vereinige: sie sei Gottes eigner, der heilige Geist. Und nur dadurch, daß dieser selbst in uns wirke, unsere Seele mit sich verbindend und in ihr, so zu sagen, wie eine göttliche Beschaffenheit (*ποιοτης τις της θεοτητος*) sei, mache er uns der göttlichen Natur theilhaftig, und zu solchen, wie er ist, d. h. vergöttliche uns [2]). Wir können

1) De Sp. S. l. 2. col. 5. inter opusc. S. Hieronymi.

2) *Περιττὸν, ὡς φαίνεται, τὸ διὰ μέσου τινὸς ἁγιάζεσθαι τὴν κτίσιν, οὐκ ἀπαξιούσης τῆς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας καὶ μεχρὶ τῶν ἐλαχίστων διϊκνεῖσθαι καὶ ἁγιάζειν αὐτὰ διὰ τοῦ ἁγίου πνεύπατος . . . . αὐτουργὸν ἄρα τὸ πνεῦμα ἐν ἡμῖν, ἀληθῶς ἁγιάζον, καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ τὸ πρὸς αὐτὸ συναφείας θείας τε φύσεως ἀποτελοῦν κοινωνούς.*
Thess. l. 34.

also auf das zurückweisen, was schon oben über die Vergöttlichung, von welcher die hh. Väter reden, gesagt wurde, und man sieht, daß die Lehre, welche wir hier behandeln, mit jener von der übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott nicht sowohl zusammenhängt, als eine und dieselbe ist.

258. Wir haben eben dort auch schon auf die Gleichnisse, deren sich die hh. Väter bedienen, hingewiesen. Durch diese Gleichnisse wird aber nicht nur die Vereinigung unseres Geistes mit dem göttlichen anschaulich gemacht, sondern auch immer von neuem bewiesen, daß die hh. Väter jene Gemeinschaft mit Gott nicht in den Wirkungen Gottes auf unsere Seele, sondern in einer Durchdringung unserer und der göttlichen Wesenheit fanden; und es sind diese Gleichnisse um so mehr zu beachten, als sie aus der h. Schrift selbst entlehnt sind. Nach dem Apostel hat uns Gott mit dem h. Geiste gesalbt und besiegelt. Es sagte uns also schon oben der h. Augustin, daß nicht nur der Duft des Balsams — also die Wirkung des h. Geistes — sondern die Substanz selbst der heiligen Salbung sich in die Seele ergießt. — Es ist ferner der h. Geist das Siegel, das Gott uns aufdrückt, und dadurch dem Bilde seines Sohnes gleichförmig macht [1]). „Aber dieses göttliche Siegelbild, sagt der h. Basilius, ist nicht todt, wie jenes, dessen sich der Mensch bedient, noch auch ein bloßer Gedanke, wie jenes, das der Künstler in Marmor ausdrückt; sondern es ist das Bild, das Leben und wirkliches Dasein hat und Ebenbilder hervorbringt, so daß alle, die seiner theilhaftig geworden, Ebenbilder

---

Πῶς δὲ θείας φύσεως κοινωνοὶ κατὰ τὰς τῶν ἁγίων φωνὰς οἱ πνεύματος μέτοχοί, εἰ γεννητοῖς ἐναριθμιόν ἐστι, καὶ οὐχὶ μᾶλλον ἐξ αὐτῆς ἡμῖν τῆς θείας φύσεως πρόεισι, οὐ διϊκνούμενον δι᾽ αὐτῆς εἰς ἡμᾶς ὡς ἀλλότριον, ἀλλ᾽, ἵν οὕτως εἴπω, ποιότης ὥσπερ τις τῆς θεότητος ἐν ἡμῖν γενόμενον καὶ ἐν τοῖς ἁγίοις κατοικοῦν καὶ ἀπομένον διὰ παντός.

In Joann. 9. p. 811.

1) Signati sumus Spiritu Dei sancto, ut et spiritus noster et anima imprimantur signaculo Dei et illam recipiamus imaginem et similitudinem, ad quam in exordio conditi sumus. Hoc signaculum sancti Spiritus juxta eloquium Salvatoris Deo imprimente signatur. S. Hier. in Ephes. 4, 30. cf. Didym. de Sp. S. l. 1. c. 41.

Gottes sind"[1]). — Auch dadurch wird also auf das Klarste gesagt, daß der h. Geist, indem er uns heiligt, selber und unmittelbar mit unserer Seele in Berührung kommt; was die hh. Väter noch stärker hervorheben durch die Ausführung jenes Sinnbildes, das in der h. Schrift am öftesten wiederkehrt und besonders dort gebraucht wird, wo vom Empfang des h. Geistes die Rede ist. Denn nicht nur der h. Gregor von Nazianz, auf den wir oben verwiesen[2]), sondern auch der h. Cyrillus von Alexandrien und jener von Jerusalem, der h. Basilius und andere vergleichen die mit Gott vereinigte Seele einem vom Feuer durchglühten Körper[3]).

Von den Sinnbildern redend, wollen wir unsern Lesern die Bemerkung nicht vorenthalten, womit mehrere hh. Väter die Stellen der Schrift[4]), in denen der h. Geist das uns von Gott gegebene Unterpfand genannt wird, erläutern. Im Griechischen liest man an diesen Stellen *ἀῤῥαβών*, was lateinisch nicht sowohl pignus als arrha wiederzugeben wäre. Denn das Unterpfand, so bemerken jene hh. Väter, wird pignus genannt, wenn es von anderer Art ist, als die Sache, wofür es gegeben wird, weßhalb es auch bei Erfüllung des Versprechens zurückgestellt wird; arrha aber ist schon ein Theil derselben Sache, die versprochen wurde, und für die es als Pfand gegeben wird. Indem also die Väter lehren, daß man den h. Geist eigentlich arrha und nicht pignus nennen müßte; sprechen sie auf das Bestimmteste aus, daß er sich selbst und nicht bloß seine Gaben schenkt. Es versteht sich nun von selbst, daß wir Gott nicht theilweise besitzen können; wohl aber kann die Weise, ihn zu besitzen, vollkommener und unvollkommener sein. Daher also spricht der h. Hieronymus: „Wenn das Unterpfand so groß

---

1) *Θεῖος δὲ χαρακτὴρ οὐχ οἷος ὁ ἀνθρώπινος ἀλλὰ ζῶος· καὶ ὄντως ὢν εἰκὼν εἰκονοποιὸς, ᾗ πάντα τὰ μετέχοντα εἰκόνες καθίστανται θεοῦ.* Contra Eunom. 5.

2) Sechste Abh. Viert Hauptst. II.

3) Cyrill. Alex. Thes. l. 32. Cyrill. Hieros. Catech. 17. Bas. contra Eunom. l. 5. sub fine.

4) Eph. 1. 14. — 2. Cor. 1, 22. 5, 5.

ist, wie groß wird dann der Besitz selber sein"[1])! und ebenso der h. Augustin: „Wenn das Unterpfand ein solches ist, was wird die Sache selbst sein"[2])!

259. Schließen wir nun diese Beweisführung mit einer Stelle des großen Athanasius, in welcher fast alles Gesagte wiederholt wird:

„Durch das Wort mit dem h. Geist besiegelt, werden wir, wie Petrus spricht, der göttlichen Natur theilhaftig gemacht; auf solche Weise ist jegliches Geschöpf im Geiste des Wortes theilhaftig, und von uns allen wird gesagt, daß wir durch den Geist Theil nehmen an der göttlichen Natur. Denn wisset ihr nicht, spricht er, daß ihr der Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnt? So jemand aber den Tempel Gottes entheiligt, wird Gott ihn zu Grunde richten: denn der Tempel Gottes ist heilig; und der seid ihr. (1. Kor. 3, 17.) Wenn nun der h. Geist ein Geschöpf wäre, so hätten wir in ihm keine Gemeinschaft mit Gott, sondern mit einem Geschöpfe verbunden, wären wir der göttlichen Natur fremd, indem wir durch nichts an ihr Theil hätten. Da aber nun von uns gesagt wird, daß wir Christi, daß wir Gottes theilhaftig sind; so wird dadurch auch gelehrt, daß jener, mit dem wir gesalbt und besiegelt werden" (wörtlich: die Salbe und das Siegel in uns), „nicht die Natur der geschaffenen Dinge, sondern jene des Sohnes hat, der durch den Geist, der in ihm ist, uns mit dem Vater verbindet. Denn das lehrte Johannes, indem er schrieb: „Daran erkennen wir, daß wir in Gott bleiben und Gott in uns, weil er uns von seinem Geiste gegeben hat." Wenn wir also durch die Theilnahme am h. Geiste an der göttlichen Natur theilnehmen,

---

1) Si arrhabo tantus, quanta erit ipsa possessio. Comment. in Eph. 1, 14.

2) Qualis res est, si pignus tale est? Nec pignus, sed arrha dicendus est. Pignus enim ponitur, quando, cum fuerit res ipsa reddita, pignus aufertur. Arrha autem de ipsa re datur, quae danda promittitur, ut, res quando redditur, impleatur, quod datum est, nec mutetur. Serm. 156. c. 15. (alias serm. 13. de verbis Apost.) Vergl. S. Chrys. in cap. I. ad Ephes. Paschas. Diac. de Spiritu S. L. 1. c. 11.

so muß doch den Verstand verloren haben, wer behauptet: der h. Geist sei geschaffener und nicht göttlicher Natur"[1]).

II.

Wie die Lehre von der wesenhaften Mittheilung des h. Geistes mißverstanden werde.

260. Das erste und größte Mißverständniß, vor dem wir hier warnen müssen, würde darin bestehen, wenn man sich durch diese Lehre zu glauben verleiten ließe, die unerschaffene Gnade, d. h. Gott selber sei jene Gabe, die wir oben die heiligmachende Gnade nannten. Denn dies heiße, die heiligmachende Gnade als eine Wirkung Gottes läugnen. Nach der Lehre des Glaubens werden wir gerecht durch die Gerechtigkeit, die Gott in uns hervorbringt, und wir haben gesehen, daß eine solche uns heiligende Wirkung Gottes als eine übernatürliche, unserer Seele wie eine Eigenschaft verliehene Gabe aufzufassen ist. Es ist diese von Gott hervorgebrachte Gabe, welche wir die heiligmachende Gnade nennen. Lessius hat die Ansicht aufgestellt, daß die Gerechten nicht gerade durch diese Gabe selber, sondern dadurch, daß sie den h. Geist, die unerschaffene Gnade, empfangen, Kinder Gottes werden. Nämlich wegen und vermittelst jener Gabe, die unsere Seele nach dem Willen Gottes umgestaltet und heiligt, verbindet sich der h. Geist mit uns; erst durch diese Verbindung aber werden wir der göttlichen Natur theilhaftig und also zu Kindern Gottes[2]). Selbst diese Meinung ist mit Recht getadelt worden[3]): weil eben die Gnade, durch die wir umgewandelt

---

1) *Οὕτω δὲ σφραγιζόμενοι εἰκότως καὶ κοινωνοὶ θείας φύσεως γινόμεθα, ὡς εἶπεν ὁ πέτρος, καὶ οὕτω μετέχει πᾶσα ἡ κτίσις τοῦ λόγου ἐν τῷ πνεύματι, καὶ διὰ τοῦ πνεύματος λεγόμεθα πάντες μετόχοι τοῦ θεοῦ .... εἰ δὲ τῇ τοῦ πνεύματος μετουσίᾳ γινόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως· μαίνοιτ' ἂν τις λέγων τὸ πνεῦμα τῆς κτιστῆς φύσεως καὶ μὴ τῆς τοῦ θεοῦ.*
Epist. ad Serap. I. n. 23. 24.

2) De perf. div. l. 12. c. 11. cf. De Summo bono l. II. c. I.

3) Vergl. v. Schätzler. Natur und Uebernatur. S. 42ff. Näheres hierüber im Nachtrag.

und aus Gott wiedergeboren werden, uns auch zu Kindern Gottes und der göttlichen Natur theilhaftig macht. Aber nicht bloß eine ungenaue Erklärung, ein wahrer Irrthum wider die Glaubenslehre würde es sein, wenn man sich die göttliche Kindschaft ohne jene erschaffene Gabe, durch welche die Seele zu einer übernatürlichen Heiligkeit erhoben wird, aus der bloßen Gegenwart des h. Geistes in uns erklären wollte.

262. Man kann hiezu auf doppelte Weise verleitet werden, erstlich wenn man jene Gemeinschaft mit der göttlichen Natur, d. h. eine Vereinigung mit Gott dem Wesen nach, für die natürliche Vollkommenheit oder Vollendung des Geistes hält. Es ist dies ein Irrthum der Güntherischen Schule, mit dem wir uns später ausführlicher beschäftigen werden. Ihr zufolge ist der Zustand der Gnade nichts anders als die Vereinigung des menschlichen Geistes mit Gott, und diese Vereinigung eine nothwendige Folge und gleichsam der durch den heiligen Geist zu vollziehende Schlußact der Schöpfung, als einer Offenbarung Gottes nach außen. Zwar muß auch nach dieser Lehre der göttliche Geist auf den menschlichen einwirken, seine Thätigkeit weckend und zu jener Vereinigung mit sich auffordernd; aber damit diese zu Stande komme, d. i. damit das creatürliche Bewußtsein von dem göttlichen durchdrungen werde, ist es durchaus nicht nothwendig, daß dem Menschen eine über seine Natur erhabene Fähigkeit verliehen werde. Es ist die dem geschaffenen Geiste eigenthümliche Lebensthätigkeit, durch welche er des göttlichen Lebens theilhaftig wird, und um ihn zur Theilnahme an dem göttlichen Bewußtsein zu befähigen, bedarf es — nach dieser Theorie — im Grunde nichts andern, als daß er zum vollen Bewußtsein seiner selbst gelange[1]). Es ist offenbar, daß durch eine

1) Wie kann Gottes Seligkeit, als Blüthe seines absoluten Bewußtseins, der Antheil der Creatur werden, die ja nur dadurch Creatur ist, daß sie, als wesentlich von Gott verschieden, Gottes Wesenheit nicht ist? Was die Creatur nicht ist, d. h. Theil und Ausfluß Gottes; das kann sie doch sein durch Mittheilung und Einfluß seines Wesens in die Creatur. Der Grad dieser Mittheilung aber ist immer bedingt von der Form des natürlichen Seins. Denn eben diese Form ist es, welche die Creatur mit Gott theilt, insofern sie dieselbe mit Gott theilen kann, da sie der Wesenheit Gottes nicht

solche Lehre die ganze übernatürliche Ordnung und folglich auch die ganze Gnadenlehre geläugnet wird; weßhalb denn in ihr auch jeder Einfluß Gottes auf den Geist Gnade heißt, und die Theilnahme an der göttlichen Natur nur insofern übernatürlich genannt wird, als man jede sittliche und intellectuelle Vervollkommnung übernatürlich nennen könnte, weil sie nämlich nicht zu den wesentlichen Bestandtheilen des Menschen gehört [1]). Zur Widerlegung dieses Irrthums brauchen wir also hier nichts hinzuzufügen. Denn er streitet nicht mit dieser oder jener, sondern mit allen Lehren der Schrift, der Väter und der Kirche, die wir in diesem Bande behandelt haben und noch behandeln werden.

263. Aber auch dem Meister der alten Schule, Peter dem Lombarden, legt man, und zwar nicht mit Unrecht, zur Last, gelehrt zu haben, daß die heiligmachende Gnade oder wenigstens die Gabe der göttlichen Liebe keine erschaffene, sondern der h. Geist selber sei. Er wurde jedoch zu dieser Behauptung durch eine Ansicht, die der eben erklärten geradezu entgegengesetzt ist, verleitet. Wie alle Theologen nahm auch er an, daß dem Christen zur Uebung der verschiedenen Tugenden übernatürliche, in der Seele bleibende Fähigkeiten verliehen würden; aber er meinte, die göttliche Liebe sei über alle natürliche Thätigkeit des Geistes so erhaben, daß ihn dazu keine erschaffene Gabe, sondern nur der h. Geist selber ausrüsten könne, oder daß es wenigstens sich so gezieme. Der h. Geist also trete gleichsam an die Stelle des erschaffenen habitus, um unmittelbar durch sich selber die Seele zu dem Acte der Liebe zu befähigen [2]). Da es nun diese Liebe ist, wodurch die Kinder Gottes Gemeinschaft

---

theilhaftig ist. Und diese Form ist das Bewußtsein, wenn im Geiste, das Selbstbewußtsein. Vorst. Bd. 2. S. 76.

Ich kann es mit dem Wesen Gottes nicht vereinbaren, daß er etwas unterlassen haben sollte, was zur vollendeten Idee des Geistes gehört, insofern diese nicht durch den Geist allein, sondern auch durch Gott zu vollenden ist. Hieher gehört aber von Seiten Gottes die Vereinigung seines Wesens mit der creirten Substanz, sowie von Seiten des Geistes der Willensentschluß, welchen Gott so wenig für den Geist setzen kann, als dieser sich ohne den Willen Gottes mit Gott in Verbindung setzen kann. Ebend. S. 104.

1) Letzt. Symb. S. 28 ff.

2) Sent. l. 1. dist. 17. L. 5.

mit der göttlichen Natur haben, da erst durch sie alle andern Tugenden die diesem Stande entsprechende Vollkommenheit erhalten; so können jene andern habitualen Gnaden, welche das Vermögen zur Liebe nicht einschließen, auch nicht heiligmachende Gnade genannt werden. Insofern also kann man sagen, daß nach Peter dem Lombarden der h. Geist selber die heiligmachende Gnade sei.

Es wurde ihm jedoch hierin allgemein widersprochen. Sowohl der h. Thomas als Scotus und alle ihre Nachfolger erklärten die Ansicht des Meisters für irrthümlich, und widerlegten sie durch jene Gründe der Offenbarung und der Speculation, die wir oben, als von der heiligmachenden Gnade die Rede war, mitgetheilt haben. Hierin aber wird uns nun von neuem bestätigt, daß die Theologen auch vor dem tridentinischen Kirchenrath mit Uebereinstimmung die heiligmachende Gnade als eine habituale, der Seele von Gott mitgetheilte Fähigkeit oder Eigenschaft betrachteten, und daß jene Zweifel, deren wir erwähnten, sich durchaus nur auf die vor dem Gebrauche der Vernunft Getauften beziehen konnten.

264. Daß nun aber eine solche Läugnung der heiligmachenden Gnade als einer fortdauernden Wirkung Gottes in unserer Seele in dieser Lehre von der unerschaffenen Gnade oder Schenkung des h. Geistes nicht enthalten ist, wird man aus dem Gesagten schon abgenommen haben. Der Satz: Gott schenke uns in der Rechtfertigung nicht bloß erschaffene Gaben, sondern sich selbst, die unerschaffene Gnade; — hatte ja in unserer Darstellung nicht den Sinn: die Gabe, die Gott schenke, sei keine erschaffene, sondern er selbst; — er bedeutete vielmehr so viel als: außer den erschaffenen Gaben, von denen bisher die Rede gewesen, schenke uns Gott auch sich selbst, werde selbst für uns eine Gabe. Wir haben auch schon das Verhältniß, worin die heiligmachende Gnade zu dieser unerschaffenen Gnade steht, angedeutet. Um jedoch dasselbe noch deutlicher zu erklären, müssen wir mit dem h. Thomas[1]) auf eine schon im ersten Band[2]) behandelte Lehre zurückkommen.

Gnade kann ebensowohl die Liebe, die jemand zu einem andern hat, als auch die aus Liebe geschenkte Gabe bedeuten. Wenn man

---

1) Summa p. prima secundae q. 110. a. 1.

2) Vierte Abhandl. Drittes Hauptst. I. n. 352.

also unter der unerschaffenenen Gnade die Liebe, womit uns Gott von Ewigkeit umfängt, versteht; so muß man auf einen Unterschied zwischen der göttlichen und menschlichen Liebe aufmerksam sein. Die Liebe des Menschen ist nicht die Ursache alles Guten, das der von ihm Geliebte besitzt; vielmehr setzt sie dieses Gute zum Theil wenigstens voraus. Das Gute nämlich, das der Geliebte hat, erweckt im Menschen die Liebe, durch die er angetrieben wird, dem Geliebten auch jenes Gute, das er noch nicht besitzt, zu wünschen, und, so weit es in seinen Kräften liegt, mitzutheilen. Die Liebe Gottes aber ist die Ursache alles Guten, das die Geschöpfe haben. Denn alles Gute, was sie haben, haben sie, weil er es ihnen wollte: lieben aber heißt nichts anders, als jemanden Gutes wollen. Obschon also auch die Liebe Gottes, in sich selber betrachtet, Gnade genannt wird; so heißt doch „bei Gott Gnade haben" immer auch „von ihm Gutes empfangen." Jenachdem aber nun dieses Gute verschieden ist, wird auch die Liebe Gottes als verschieden betrachtet. Denn es giebt eine allgemeine Liebe, zufolge der Gott allen Geschöpfen das ihnen natürliche Gute verleiht, und es giebt eine besondere, durch die er das vernünftige Geschöpf über seine Natur zur Theilnahme an dem göttlichen Guten erhebt. (Secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae ad participationem divini boni. —) Und gewöhnlich wird nur dieses besondere und nicht jenes allgemeine Wohlwollen Liebe oder Gnade Gottes genannt. Eben deßhalb aber, weil diese dahin zielt, das Geschöpf des Gott eigenen Guten, mithin Gottes selber theilhaftig zu machen, d. h. weil Gott nicht nur Geschaffenes, sondern sich selber uns schenken will; kann auch das Wort unerschaffene Gnade in der anfangs erwähnten doppelten Bedeutung genommen werden, und ebensowohl die Liebe, mit der uns Gott zu sich erheben will, als auch die göttliche Natur, die uns geschenkt wird, bedeuten, d. h. Gott selbst ist Gnade, sowohl weil er die Liebe, als auch weil er aus Liebe Gabe ist. — Nimmt man also das Wort in der ersten Bedeutung, so ist die unerschaffene Gnade die Ursache der heiligmachenden Gnade; in der andern Bedeutung aber setzt sie dieselbe voraus. Denn Gottes Liebe bringt in uns jene Beschaffenheit hervor, wodurch unsere Seele fähig wird, ihn als Gabe zu empfangen und zu besitzen. In beiderlei Sinn aber wird zunächst und besonders der

h. Geist die unerschaffene Gnade genannt; weil er auch in seinem Verhältniß zum Vater und Sohne die Liebe und die Gabe beider ist[1]).

265. Hierin ist nun auch die Antwort auf eine Einwendung, die man nicht sowohl aus der Lehre selbst als aus der Beweisführung für dieselbe erheben könnte, enthalten. Wir haben nämlich oben aus den Sinnbildern, deren sich die h. Schrift bedient, beweisen wollen, daß die Gnade der Heiligung als eine in der Seele fortdauernde Wirkung Gottes aufzufassen sei; nun aber wurde hier in denselben Texten der Beweis gesucht, daß uns nicht bloß erschaffene Gaben, sondern der h. Geist selbst geschenkt werden. Oben also sollten das Bild, in das wir verwandelt, die Salbung, durch die wir gestärkt werden, u. s. w. die heiligmachende Gnade, und hier sollen sie den h. Geist selber bedeuten. Es muß also, so scheint zu folgen, der h. Geist selber die heiligmachende Gnade sein. — Aber die Lösung dieser Schwierigkeit liegt sehr nahe. Siegel nennen wir ja ebensowohl das besiegelnde Bild, als auch das durch die Besiegelung hervorgebrachte Abbild. Wenn es also heißt, daß Gott uns mit seinem Geiste besiegelt hat; so wird der h. Geist, der das Urbild ist, dem besiegelnden Bilde verglichen. Und weil uns durch die Mittheilung des göttlichen Geistes jene Aehnlichkeit mit Gott, die das Kennzeichen seiner Kinder ist, verliehen wird; so sagt man mit Recht, daß in jenen Schriftstellen die Wirkung der Gnade versinnbildlicht, nämlich mit dem Siegel oder Siegelbild, das durch die Besiegelung entsteht, verglichen wird. Denn das unserer Seele vom h. Geiste eingegossene Licht der Gnade ist die Ursache jener Verähnlichung. — Ebenso ist der h. Geist der Balsam selber; die heiligmachende Gnade aber die Kraft, welche durch den Balsam mitgetheilt wird.

266. Noch ein anderer Vorwurf, welchen man der Schule der Vorzeit gemacht hat, wird durch diese Unterscheidung des h. Geistes und der heiligmachenden Gnade abgewiesen. In der Theorie der Scholastiker werde, sagt man, der h. Geist und also Gott selber zu einem Accidenz des menschlichen Geistes gemacht. Wenn man hierauf antwortet, die Scholastiker hätten es mit solchen Ausdrücken nicht so ernstlich gemeint, so ist das eine schofle

1) Siehe oben Bd. 1. n. 178.

Rechtfertigung. Denn sie setzt voraus, daß die alte Theologie wirklich derlei Sätze aufgestellt, — eine Albernheit, deren sie bisher auch ihre Gegner nicht für fähig hielten. In wiefern aber sollte in ihren Lehren jene absurde Behauptung, die sie nicht aussprachen, enthalten sein? Wenn der Mensch dadurch, daß er den Geist Gottes in sich hat, vollkommen, d. h. so beschaffen ist, wie er nach dem Rathschlusse dessen, der ihn zu so Hohem beruft, beschaffen sein soll; so scheint der Geist Gottes als ein ergänzender Theil der menschlichen Natur, als derjenige nämlich, durch welchen sie ihre Vollendung erhält, folglich als ihre Form aufgefaßt zu werden.

Da nun aber der Mensch den Geist Gottes empfangen und verlieren kann, und auch, wenn er ohne ihn ist, nicht aufhört Mensch zu sein; so wäre überdies der Geist Gottes nicht die wesentliche, sondern die accidentelle Form des menschlichen Geistes. Solche Behauptungen sind freilich in sich selbst betrachtet, sehr absurd; aber in eine pantheistische Weltanschauung passen sie durchaus. Denn wenn Gott von der Welt und den Einzeldingen in ihr nicht dem Wesen, sondern nur der Erscheinung nach verschieden ist; so kann man das ihm Eigenthümliche, das Göttliche der Welt, nur in dem vollendeten Leben des Geistes suchen. Bekanntlich haben denn auch, namentlich die Hermesianer und Güntherianer, gar oft die Klage erhoben, daß die Gnadenlehre der alten Schule zu pantheistischen Ansichten verleite.

267. Wir müssen also, um auf einen so schweren Vorwurf zu antworten, die Vereinigung, welche nach der Lehre des Glaubens zwischen dem göttlichen und unserm Geiste stattfindet, näher betrachten. Als in der vorigen Abhandlung von der Vergöttlichung der Gerechten die Rede war, haben wir bereits den Unterschied zwischen der Lehre der hh. Väter und den pantheistischen Vorstellungen falscher Mystiker hervorgehoben, und namentlich den von der Kirche verworfenen Satz der Schwärmers Molinos angeführt. (n. 64.) Wie nun in diesem Satze die Vergöttlichung nicht als eine Verklärung des menschlichen Geistes durch den ihn erfüllenden Geist Gottes, sondern als ein Aufgehen des Wesens der Seele in dem Sein und Wesen Gottes; so wird in ihm auch die Vereinigung des Gerechten mit Gott nicht als eine Verbindung zweier Wesen, sondern als ein Eines-Werden dargestellt. Die Seele, sagt er,

kehre in jenes ideale Sein, das sie von Ewigkeit in Gott hatte, zurück, so daß die Seele und Gott nicht etwa zwei vereinigte Wesen, sondern Eines seien. Hierdurch ist die Verschiedenheit zwischen der rechtgläubigen Lehre der Theologen und dem Irrthum der Pantheisten klar und bestimmt ausgesprochen. Etwas anders ist es, von zwei Dingen behaupten, daß sie ihrem Wesen nach vereinigt, und etwas anders, daß sie durch die Vereinigung zu einem Wesen werden. Auch in andern Glaubenslehren ist eine Vereinigung dem Wesen nach ausgesprochen, und aus diesen werden wir die Vereinigung, von welcher hier die Rede ist, besser kennen lernen.

268. Indem wir solcher Glaubenswahrheiten erwähnen, möchte vielleicht jemand an das Geheimniß der h. Dreifaltigkeit denken. Aber man bemerke, daß es in der h. Dreifaltigkeit wohl eine Wesenseinheit aber keine Wesensvereinigung giebt. Die göttlichen Personen sind nicht ein Wesen, weil sie durch irgend eine Art von Zusammensetzung oder Vereinigung ein Ganzes bilden, sondern weil die ungetheilte und der Zahl nach eine göttliche Wesenheit zugleich Vater, Sohn und h. Geist ist. Von diesem Geheimniß kann also hier gar nicht die Rede sein. Eine aus Verbindung entstehende Einheit finden wir jedoch zunächst im Menschen selber. In ihm sind Leib und Seele nicht etwa bloß dem Verkehre und der Wirksamkeit, sondern dem Wesen nach vereinigt; aber so, daß aus den zwei Substanzen, der körperlichen und geistigen, eine dritte, die menschliche, wird. Woher dies? Die geistige Substanz wird die Form der körperlichen; sie wird es aber nicht etwa bloß dadurch, daß sie den schon durch ein anderes Prinzip belebten Leib des geistigen Lebens theilhaftig machte, sondern dadurch, daß sie das ihn belebende Prinzip selber wird. Es kann also diese Verbindung auch nicht aufhören, ohne daß das Dasein des Menschen zerstört werde. Nun haben wir schon bei anderer Gelegenheit erinnert, daß man zwar die Vereinigung des Geistes mit Gott mit der Verbindung zwischen Leib und Seele vergleichen, jedoch die große Verschiedenheit, die hier bei aller Aehnlichkeit obwaltet, nicht übersehen darf. Dieselbe besteht aber vornehmlich gerade darin, daß der Geist ohne diese Vereinigung mit Gott Dasein und Leben hat und in derselben des göttlichen Lebens

theilhaftig wird, ohne das ihm eigenthümliche zu verlieren. Eben deßhalb wird er auch durch diese Vereinigung nicht zu einer Substanz mit Gott. Insofern man also das Wort substanziell nicht auf das bezieht, was vereinigt wird, sondern auf das Eine oder Ganze, was durch die Vereinigung entsteht (den terminus unionis); so sagt man mit Recht, daß zwar die Vereinigung des Leibes und der Seele im Menschen, aber keinesweges die Vereinigung der Seele mit Gott eine substanzielle genannt werden darf.

269. Wenn wir nun dennoch festhalten, daß Gott und die Seele der Substanz und nicht bloß der Wirksamkeit nach vereinigt werden; so kann man erstlich gewiß nicht entgegnen, daß wir etwas Unmögliches annehmen. Es ist offenbar, daß Körper der Substanz nach vereinigt werden können, ohne daß sie zu einer Substanz werden: weßhalb könnte diese Vereinigung nicht auch zwischen geistigen Substanzen, wenn auch auf ganz andere Weise, geschehen? Indeß kennen wir ja aus der Glaubenslehre selber noch eine andere Vereinigung zweier Substanzen, die nicht zu einer werden, die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen in Jesus Christus. Diese Vereinigung ist von jener zwischen Leib und Seele dadurch verschieden, daß die menschliche Natur in Christus von dem ewigen Worte — (vermöge dieser Vereinigung —) nicht ihr Leben und ihre Thätigkeit empfängt; sondern ihr eigenes Leben, ihr Erkennen, ihr Wollen, ihr Wirken hat. Die Vereinigung besteht aber dadurch, daß die Eine göttliche Hypostase auch die Trägerin der menschlichen Natur, oder, was dasselbe ist, daß diese nicht durch eine eigene, sondern durch die göttliche Persönlichkeit des Wortes subsistirt. Wie also die Verbindung zwischen Leib und Seele substanziell genannt wird, weil ihr zufolge Leib und Seele zu einer dritten, der menschlichen Substanz werden; so wird die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur hypostatisch genannt, weil ihr zufolge, Gott und Mensch in Christus Eine Hypostase oder Person sind. — Sind aber diese beiden Arten der Vereinigung hierin verschieden, daß die eine substanziell, die andere (in diesem Sinne) nicht substanziell, sondern hypostatisch ist; so kommen sie doch darin überein, daß sie beide wesentlich, d. h. nicht accidentell sind. Dies aber deßhalb, weil sowohl der Leib durch seine Verbindung mit dem Geiste, als auch die menschliche

Natur Christi durch ihre Verbindung mit dem ewigen Worte etwas Wesentliches, eine Vollkommenheit, ohne welche sie nicht dasein können, erhalten. Denn wie der Leib ohne die Lebenskraft, die er vom Geiste empfängt, nicht fortdauern kann, eben so kann die menschliche Natur ohne Persönlichkeit weder da sein noch wirken: die menschliche Natur Christi aber hat keine ihr eigene Persönlichkeit, sondern ist in die des ewigen Wortes aufgenommen.

270. Die Vereinigung also, welche Gott mit den Seelen, die er heiligt, eingeht, ist von der Verbindung zwischen Leib und Seele dadurch verschieden, daß die Seele nicht mit Gott zu einer Substanz wird: sie ist aber auch von der Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen in Christus verschieden, weil die Seele nicht bloß ihr selbständiges Sein und Leben, sondern auch ihre eigene Persönlichkeit behält. Sie ist also weder substanzielle noch hypostatische Vereinigung, und eben deßhalb auch keine wesentliche: nämlich die Vollkommenheit, welche der Geist durch seine Verbindung mit Gott empfängt, ist nicht wie jene, die der Leib durch die Verbindung mit dem Geiste, und die menschliche Natur durch die Verbindung mit dem Worte erhält, eine zum Dasein und Leben nothwendige. Der Geist hat ohne diese Vereinigung mit Gott das ihm eigne Leben, und er behält es in derselben; aber er wird des göttlichen Lebens theilhaftig und dadurch in seinem eigenen Leben über seine Natur hinaus vervollkommnet, wird vergöttlicht. Wir erinnern nochmals an die Gleichnisse, deren sich die Väter bedienen, indem sie sagen, daß die Seele mit Gott vereinigt wird, wie das Feuer mit einem Körper, den es durchglüht, ohne ihn zu verzehren.

Indem man also läugnet, daß diese Vereinigung, gleich jener zwischen Leib und Seele, eine substanziale sei, und darauf dringt, daß der Geist ein von dieser Vereinigung unabhängiges Sein und Leben habe; schließt man die gefürchtete pantheistische Anschauung aus: und indem man sie überdies von der hypostatischen Vereiniguug der menschlichen Natur mit der göttlichen unterscheidet, und dem Geiste also auch sein eigenes persönliches Sein und Wirken zuschreibt; entfernt man sich von derselben immer mehr.

Es ist nun durch alles dieses auch erwiesen, daß in der Lehre der Theologen zwar die Vollkommenheit, welche der Geist durch die Theilnahme an der göttlichen Natur, aber gewiß nicht diese, d. i. Gott selber, als eine accidentelle Form des Geistes erscheint. Wenn wir die Seele und Gott in ihrer Vereinigung als ein Ganzes betrachten; so ist in diesem allerdings der Geist Gottes dasjenige, was wir in jedem andern Ganzen die Form nennen, nämlich das die Vollendung Gebende, Vervollkommende. Wie der Geist durch die Weisheit, die er als Eigenschaft besitzt, weise, durch die Tugend tugendhaft ist; so wird er, wie der Apostel und die hh. Väter nach ihm sagen, dadurch daß er den Geist Gottes in sich hat, geistig, und dadurch daß er die Gottheit in sich hat, göttlich. Aber die Form im eigentlichen Sinn macht mit dem Wesen, dem sie innewohnt, ein physisches Ganze aus; sie ist je nach der Vollkommenheit, die sie ihm ertheilt, sein wesentlicher oder unwesentlicher Theil. Eben also nm zu läugnen, daß Gott im eigentlichen Sinne die Form des Geistes, mit dem er sich vereinigt, werde, lehrten die Theologen, das Ganze, welches durch diese Vereinigung entstehe, sei kein physisches, sondern ein moralisches, und mithin die Vereinigung selber ebenfalls nur eine moralische. Obgleich jedoch Gott nicht die Form der Seele sei, so könne sein Verhältniß zu ihr doch mit dem der Form verglichen werden; weil er durch seine Gegenwart in der Seele das hervorbringe, wodurch sie ihm ähnlich, vergöttlicht werde. Aber nur dies, was er in ihr, um sie sich ähnlich zu machen, hervorbringt, die heiligmachende Gnade, könne Form im eigentlichen Sinne genannt werden; woraus man von neuem erkennt, wie sehr man den Irrthum fern halten muß, der h. Geist sei selber die heiligmachende Gnade. Dieses zugegeben ist der Pantheismus unvermeidlich. —

271. Die Schule hat sich also bestimmt genug erklärt: aber sie hat sich auch hier getreu an der Lehre der Väter gehalten. Mit welcher Entschiedenheit diese lehrten, daß Gott mit dem Gerechten sich seinem Wesen nach verbinde, glauben wir zur Genüge gezeigt zu haben. Daß sie sich aber diese Vereinigung in eben dem Sinne wie die Theologen als eine moralische dachten, läßt sich am besten daraus erkennen, daß sie dem Nestorius ohne Unterlaß vorwarfen, er bekenne von der Person des Gottmenschen nichts anders, als was

auch von allen Gerechten wahr sei. Nach der katholischen Lehre giebt es in Christus keine menschliche, sondern nur die eine göttliche Hypostase des Wortes, von welcher auch die menschliche Natur getragen wird. Daraus folgt, daß die Einheit der Person des Gottmenschen eine ontologische oder physische, und daß folglich auch der Mensch Jesus Christus der wahre und natürliche Sohn Gottes ist. Nach Nestorius aber hatte die Menschheit Christi ihre eigene Hypostase, und war also ein für sich bestehendes persönliches Wesen, das nur deßhalb mit dem ewigen Worte Eines ward, weil es mit ihm in den innigsten Verkehr trat, und dadurch an seinem göttlichen Leben und seinen göttlichen Eigenschaften theilnahm. Daraus aber folgte, daß der Mensch Jesus Christus nicht φυσικως, sondern nur σχετικως, d. h. kraft jenes seines Verkehres und Verhältnisses mit dem Worte Sohn Gottes genannt werden dürfte. Indem also die Väter sagten, daß nach der Lehre des Nestorius zwischen dem Menschensohn und Gottessohn in Christus keine andere Einheit bestehen würde, als auch zwischen Gott und seinen angenommenen Kindern bestehe; so legten sie dadurch klar an den Tag, daß sie diese gerade so, wie alle späteren Theologen als eine ethische, von jener als einer ontologischen unterschieden. Denn eine ontologische (oder physische) Einheit entsteht, wenn zwei oder mehrere als Theile oder wie Theile zu einem Ganzen physisch verbunden werden; eine ethische Einheit aber findet statt, wenn mehrere für sich bestehende Wesen durch Verhältnisse so vereinigt werden, daß sie ihre Selbstständigkeit behalten.

Es versteht sich von selbst, daß eine solche moralische Vereinigung darum nicht auch den physischen Einfluß, noch auch die physische Durchdringung derer, die vereinigt werden, ausschließt; vielmehr kann sie der Art sein, daß sie diese fordert oder voraussetzt: man will nur sagen, daß die entstehende Einheit keine physische, und folglich die Verbindung nicht jene sei, die zwischen der Form und dem Stoffe, der Substanz und der Hypostase, der Eigenschaft oder dem Accidenz und dem Wesen, sondern eine solche, wie sie zwischen individuellen selbstständigen und ihre Selbstständigkeit und Individualität auch in der Vereinigung behaltenden Wesen stattfindet [1]).

---

1) Vergl. über alles dies Bd. 3. n. 97 ff.

272. Indem wir nun aber so sehr hervorheben, daß die Theologen der Vorzeit die Verbindung der Gerechten mit Gott als durchaus verschieden von der hypostatischen Vereinigung darstellten; so dürfen wir eine Lehre, welche zwar nicht allgemein, aber doch von sehr tüchtigen Gelehrten und namentlich von Petavius[1]) vertheidigt wurde, nicht mit Stillschweigen übergehen. Denn vielleicht möchte man wenigstens in dieser, was wir als Irrthum verwerfen, finden wollen. — Daß Gott sich mit den Gerechten nicht bloß der Wirksamkeit, sondern seinem Wesen nach vereinige, trugen alle Theologen wenn nicht als Glaubenssatz, doch als eine durch die Offenbarung ganz gewisse Lehre vor. Nun glaubten aber einige von dem Verhältniß der Seele zu dem h. Geiste, der ihr gegeben wurde, noch etwas Höheres und Kühneres sagen zu dürfen. Es ist ein bekannter, schon von den hh. Vätern oft besprochener Glaubenssatz, daß alles, was Gott nach außen, also in der Schöpfung thue, das Werk des Dreieinigen und nicht einer einzelnen Person der heiligsten Dreifaltigkeit ist[2]). Demzufolge sagt man also gemeiniglich, daß unsere Heiligung der Person des h. Geistes als ein ihr besonderes Werk nicht im strengen Sinne, sondern nur so, wie dem Vater die Schöpfung zugeschrieben werde: per appropriationem nämlich, d. i. wegen der Aehnlichkeit, welche diese Werke mit jenen Verhältnissen oder Eigenschaften haben, die den verschiedenen göttlichen Personen als solchen eigen sind. Dasselbe gilt von dem Wohnen des h. Geistes in den Seelen der Gerechtfertigten; besonders da die h. Schrift auch vom Vater und Sohne ausdrücklich bezeugt, daß sie in den Gerechten sind und wohnen. Nichtsdestoweniger waren nun einige Gottesgelehrten der Ansicht, daß durch die Sendung und Schenkung des h. Geistes ein Verhältniß des letzteren zu den Gerechten ausgedrückt werde, das ihm eigenthümlich und mit dem Vater und Sohne nicht gemeinsam sei; — und sie erklärten sich hierüber also:

273. Wenn es von einer göttlichen Person heißt, daß sie uns gesandt werde; so können wir dies nicht anders verstehen, als daß sie in oder unter uns auf eine neue Weise zu sein beginne,

---

1) Thom. II. De SS. Trin. l. 8. c. 6.

2) Wir haben denselben wider Günther vertheidigt Bd. 1. n. 241 ff.

oder was dasselbe ist, zu uns in ein Verhältniß trete, das früher nicht bestand. Nun setzt aber dies nicht etwa in der göttlichen Person, sondern in dem Geschöpfe eine Veränderung voraus. Diese Veränderung also ist ein Werk des dreieinigen Gottes; aber das neue Verhältniß, in welches zufolge derselben das Geschöpf zu Gott tritt, es kann sehr wohl einer der göttlichen Personen eigenthümlich sein. So war, als der Sohn gesandt wurde, nicht nur die wunderbare Bildung des Leibes Jesu im Schooße der Jungfrau und die Erschaffung seiner Seele, sondern auch die Vereinigung der menschlichen und göttlichen Natur ein Werk der heiligsten Dreifaltigkeit; aber das Verhältniß, welches in Folge dieser Vereinigung die Menschheit Christi zu Gott hat, findet nur zwischen ihr und dem Sohne statt. Denn nicht der Vater, noch der h. Geist, sondern das Wort ist Fleisch geworden. Also, sagen jene Theologen, ist auch die Umwandlung, welche bei der Rechtfertigung in unsern Seelen vorgeht, allerdings eine Wirkung des dreieinigen Gottes; aber dies hindert nicht, daß wir in Folge derselben zum h. Geiste eine diesem eigenthümliche Beziehung erhalten. Wie nämlich zwischen der Menschheit Christi und dem ewigen Worte eine hypostatische Einigung stattfindet, und in Folge derselben der Mensch Christus im vollen Sinne der wahre Sohn Gottes ist, dem alle Anbetung gebührt: also treten wir durch die Rechtfertigung mit dem h. Geiste in eine ethische oder affective Verbindung, die den Kindern Gottes eigenthümlich ist. Wie aber ferner die Menschheit Jesu Christi zwar nur mit dem Worte hypostatisch, d. h. zu einer Person vereinigt, aber in Folge dieser Vereinigung ohne Zweifel auch mit dem Vater und dem h. Geiste auf eine keinem andern Geschöpfe gemeine Weise verbunden ist; also haben auch wir durch und in dem h. Geiste eine Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, die jenen, welchen der Geist nicht gesandt ist, nicht verliehen wird. — Diese Ansicht glaubte man sowohl durch die Schrift als die Väter begründen zu können. In jener nämlich wird von der Sendung und Schenkung des h. Geistes auf solche Art geredet, daß es sehr hart wäre, dieselben von Gott überhaupt, und von der Person des h. Geistes als solcher nur im übertragenen Sinne zu verstehen. Die hh. Väter aber stellen sehr oft den Vergleich zwischen der Sendung des Sohnes und des h. Geistes an, und es ist bei dieser Gelegenheit, wo sie darauf dringen, daß

wie der Sohn, so der h. Geist selbst und nicht bloß seine Wirkungen, die Gnaden, uns gegeben werden.

Es ist jedoch in dieser Darstellung selbst schon ausgesprochen, daß man zwar eine besondere Verbindung zwischen den Gerechten und der dritten Person der Gottheit annahm, aber darum diese Verbindung nicht mit der hypostatischen Vereinigung des Wortes und der menschlichen Natur verwechselte. Man darf hierin nicht etwa einen Widerspruch finden wollen. Denn wie eine Substanz mit einer anderen eine reale Verbindung haben kann, ohne mit ihr wie Leib und Seele des Menschen eine Natur zu werden; so kann doch gewiß auch ein Wesen, das Person ist, mit einem andern persönlichen Wesen eine reale Verbindung erhalten, ohne mit ihm zu einer Person zu werden, und so seine eigene Persönlichkeit zu verlieren. — So konnten also diese Theologen, deren Ansicht wir übrigens nur vorlegen, aber nicht zu der unsrigen machen, eine besondere Vereinigung der Gerechten mit der dritten Person der heiligsten Dreifaltigkeit annehmen, und dennoch wie alle andere lehren, daß diese Vereinigung der Seele mit Gott keine hypostatische, sondern nur eine ethische oder affective sei.

274. Aber siehe, was wir in der Lehre der Vorzeit bemerken, um sie wider den Verdacht, zu pantheistischen Ansichten hinzuneigen, in Schutz zu nehmen: eben das wird ihr in unseren Tagen von anderer Seite her zum Vorwurf gemacht. — Sie soll von unserer Vereinigung mit Gott, indem sie dieselbe als eine moralische ansah, viel zu gering gedacht haben. Dieselbe, sagt man, sei allerdings eine substanziale, wenngleich verschieden von jener, die zwischen Leib und Seele, und, eine hypostatische, wenngleich eine andere, als welche zwischen der menschlichen und göttlichen Natur in Christus statt habe. Aber diese Anklage beruht, wie so viele andere, auf einem Mißverständniß. Man kann, wie schon gesagt wurde, die Beiwörter substanzial und hypostatisch auf das beziehen, was verbunden wird; man kann aber dadurch auch die Beschaffenheit des Einen, das durch die Vereinigung wird, bezeichnen. Im erstern Sinn hieße „substanzial vereinigt werden" nichts anders, als „dem Wesen," und „hypostatisch vereinigt werden" nichts anders, als „der Hypostase nach vereinigt werden"; im andern Sinn aber ist „substanzial vereinigt werden" eben so viel als „Eine Substanz," und

„hypostatisch vereinigt werden" eben so viel als „Eine Hypostase werden." Es wird auch von den Theologen das Wort substanziell wirklich zuweilen in ersterer Bedeutung genommen. Petavius z. B. nennt die Vereinigung der Gerechten mit Gott oft eine substanzielle, um sie von jener, die nur der Wirksamkeit und nicht der Substanz nach geschehe, zu unterscheiden. Wenn man dagegen die substanziale Vereinigung läugnet, so nimmt man das Wort in jener andern Bedeutung: man läugnet, daß Gott mit der Seele zu einer Substanz werde, sie in sich aufnehme, wie die Form den Stoff. Es wurde nun ferner, wie wir eben sahen, von manchen Theologen wenigstens als wahrscheinlich gelehrt, daß der Gerechte nicht nur mit dem Wesen Gottes, sondern auch mit der Person des h. Geistes eine reale Verbindung habe. Man dürfte also dieser Ansicht nach, unsere Vereinigung mit dem h. Geiste auch eine hypostatische nennen, wofern damit nur gesagt werden sollte, wir seien mit ihm auch insofern er vom Vater und Sohne verschieden ist, also seiner Persönlichkeit nach vereinigt. Aber man würde sich dadurch gegen einen durch das Ansehen der Kirche ehrwürdigen Sprachgebrauch verfehlen, und zu Irrthümern Veranlassung geben. Hypostatische Vereinigung darf nur jene genannt werden, vermöge welcher zwei Wesen eine Hypostase gemein haben, und deßhalb zu einer Person werden, ohne aufzuhören zwei verschiedene Naturen zu sein.

Um also nicht von den Namen, sondern von der Sache zu reden, so hat auch die alte Schule gelehrt, daß die Gerechten mit Gott dem Wesen und mit dem h. Geiste vielleicht auch der Persönlichkeit nach vereinigt sind; daß sie aber mit Gott zu einer Substanz oder mit dem h. Geist zu einer Person werden, will ja auch die Speculation, die sich die neue Schule nennt, nicht sagen. Besteht ja vielmehr darin einer ihrer traurigsten Irrthümer, daß sie eine solche Einheit der Substanz auch nicht im Menschen und eine solche Einheit der Person auch nicht in Christus, und daher jene Vereinigung, welche die Theologen hypostatisch, ja auch die, welche sie substanzielle nennen, nirgend anerkennt. Wir haben oben von der Vereinigung zwischen Leib und Seele und zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Christus der gewöhnlichen Lehre gemäß geredet; brauchten uns aber hier nicht auf eine Rechtfertigung derselben einzulassen. Denn es handelte sich für jetzt nur darum, was von der Vereinigung der Ge-

rechten mit Gott behauptet wird, durch Vergleichung näher zu bestimmen. Wir werden später von dem Geheimniß der Menschwerdung insbesondere reden, und dann auch diese neuen — wenn jedoch neuen — Ansichten nach der Glaubenslehre prüfen. Es wird sich aber dann herausstellen, daß die neue Schule nicht so sehr dadurch irrt, daß sie von unserer Vereinigung mit Gott zu viel, als darin, daß sie von der Vereinigung des Wortes mit der menschlichen Natur und von jener des Leibes mit der Seele zu wenig sagt [1]).

1) Dritter Band. n. 111ff.

Achte Abhandlung.

Von der Sünde.

275. Es ist eine traurige Erscheinung, wenn gar manche, welche den christlichen Glauben bekennen, vom Geiste des Christenthums wenig durchdrungen, und mit einer gewissen fast nur äußerlichen Ehrbarkeit des Lebens sich begnügend, um die wahre Heiligung ihres Herzens unbekümmert sind. Wofern sie nur grober Fehltritte sich enthalten, glauben sie auch bei irdischer und lauer Gesinnung des göttlichen Reiches theilhaftig werden zu können. Noch trauriger aber ist es, wenn jene, welchen der Dienst des Wortes übergeben ist, durch ihre Vorträge wenig dazu beitragen, solche Gläubigen durch eine tiefere Auffassung der christlichen Wahrheit zur Erkenntniß und zum Bewußtsein ihres Berufes zu bringen. Wenn also Hirscher dieses beklagt, so können wir ihm nur beistimmen; aber nicht so, wenn er die Ursache eines so großen Uebels in der Lehre, welche seither in den theologischen Schulen die gewöhnliche war, finden will. Wir haben vernommen, was er über die Lehre von der Gnade urtheilt; er bringt aber damit die Lehre von der Sünde in Verbindung, und zwar soll es wiederum die Eintheilung der Sünden, in tödtliche nämlich und läßliche, sein, die jene richtigere Erkenntniß der christlichen Sittlichkeit verhindere, ja die verderblichsten Mißverständnisse hervorbringe. — Er kommt auf diesen selben Gegenstand öfters zurück, und manche Klagen, in die er sich ergießt, könnten den Gedanken erregen, er wolle die Lehre von der läßlichen und Todsünde aus der christlichen Moral ganz entfernt wissen, und halte diese Unterscheidung gar nicht für gegründet. Aber dem ist nicht so. Vielmehr erklärt er es für unläugbar, „daß es Uebertretungen gebe, die — so wie sie aus einem Zustand moralischen Todes ausgegangen sind — diesen Tod auch im Leben kund thuen; daß es aber auch Mängel und Uebertretungen gebe, von denen selbst

der ganz gute, geschweige der zwar gutwillige, aber noch schwache Mensch sich nicht völlig losmachen könne"[1]). Der Fehler, meint er, liege darin, daß die scholastische Theologie jenen Unterschied der Sünden, der allerdings vorhanden sei, nicht richtig, d. h. nicht dem Geiste des Christenthums gemäß bestimmt habe.

Wir haben also zwei Fragen zu untersuchen, erstlich ob Hirscher oder die Schule den Unterschied zwischen Tod- und läßlicher Sünde richtig angebe; zweitens wie es sich mit den üblen Folgen verhalte, welche die in den theologischen Schulen gebräuchliche Darstellung veranlassen soll.

Erstes Hauptstück.

Vom Begriff der Tod- und läßlichen Sünde.

I.

Hirscher's Erklärung verglichen mit der unter den Theologen gewöhnlichen.

276. Wie wir schon in der Einleitung zu diesem Werke sahen, klagt Hirscher die Scholastiker an, den Geist des Christenthums nicht erfaßt, und daher in einem gewissen Mosaismus befangen, die christliche Sittenlehre zu einer Gesetzeslehre gemacht zu haben[2]). Wo er nun bemüht ist, dies in einzelnen Lehrpunkten näher zu erörtern und zu beweisen, kommt auch die Unterscheidung zwischen den tödtlichen und läßlichen Sünden wieder zur Sprache. „Hätte man dieselbe vornehmlich auf die verschiedene Beschaffenheit des Willens gestützt, und die verschiedenen Grade des Guten und Bösen nach dem Dasein, z. B. eines rein guten und kräftigen, eines

---

1) Verhältniß des Evang. u. s. w. S. 200.

2) Erst. Band. n. 5. n. 16.

minder lautern und minder kräftigen, eines schwachen, eines trägen, eines unlautern, eines boshaften und verstockten Willens bestimmen gelehrt: so wäre nichts dagegen zu erinnern." Statt dessen aber habe man „nur auf die Tafel der Verbote und Gebote hingewiesen," und die Sünden für schwere und leichte anzusehen gelehrt, „jenachdem das Gesetz, gegen das gefehlt werde, ein schwer oder leicht verbindendes genannt werde. So bewirkte also die Moral als Gesetzeslehre, daß die Unterscheidung zwischen schweren und leichten Sünden auf den materiellen Unterschied der Gebote und Verbote und auf den Willen des Gesetzgebers gegründet ward"[1]).

Auf welche Weise man dagegen „von dem einen moralischen Geiste des Christenthums ausgehend diesen Unterschied zwischen den Sünden nach der Beschaffenheit des Willens, in dem sie begangen werden," bestimmen müsse: das hat Hirscher ausführlicher in seiner Moral erklärt. Wir wollen die ganze Stelle, wie man sie in den früheren Ausgaben liest, hierher setzen, und die Veränderungen, die der Verfasser in der neuesten Auflage gemacht hat, am Schlusse dieser Abhandlung mittheilen.

„Der Unterschied zwischen dem unvollkommenen Zustande des Gerechten, und dem sündhaften des Sünders ist wesentlich. In dem Gerechten ist die Wahrheit, ist die Liebe das Gebietende: sie beherrscht Willen und Wandel. In dem Sünder dagegen ist die böse Lust das Gebietende: was er will und übt, will und übt er in dieser."

„Wenn denn der Gerechte fehlt, so ist nicht er es (nicht sein Wille), welcher fehlt; vielmehr liegen seinem Fehltritte Unbedachtsamkeit, Uebereilung, augenblickliche Uebermacht der dahinreißenden Anreizung ꝛc. zum Grunde. Sobald er sich sonach gefaßt oder besonnen hat ꝛc., ebenso bald tritt er auch von seinem Fehler zurück; bereut diesen, und faßt gegen dessen Wiederkehr seine Maßnahmen und Vorsätze. Das sei ferne, daß Er es sei, welcher da Böses thut, d. h. daß er in wissentlichem oder gar geflissentlichem Acte die Ordnung Gottes und der Wahrheit verletze! — Und dies ist der Sinn, wenn es von ihm heißt: „Jeder, welcher aus Gott geboren ist, sündigt nicht, und kann nicht sündi-

1) Verhältniß des Evang. u. s. w. S. 200. 201.

gen" (1. Joh. 3, 6, 9.—5, 18.). — Wenn dagegen der Sünder fehlt, so ist Er es, welcher den Fehltritt verübt, die Sünde ist sein Gewolltes, vollbracht, wenn nicht mit Bosheit, wenigstens mit Bewußtsein. Und eben darum läßt sie ihn auch, nachdem sie geschehen, entweder ganz gleichgültig, oder so er sie etwa bereut, ist seine Reue blos sinnlicher Natur, jedenfalls lahm und thatlos."

277. Die Sünden des Gerechten und die Sünden des Sünders unterscheiden sich also, wie der Zustand aus dem sie entspringen. Der Sünder ist von Gott ab- und in dem Prinzip seines Denkens, Wollens und Handelns dem Selbste und der Sinnlichkeit zugekehrt: er ist für Gott und Wahrheit und Liebe todt (1. Joh. 3, 8, 10.). Was er also wirkt, sind ihrer innersten Natur nach Werke des Todes — Todsünden. Der Gerechte hingegen ist in dem innersten Prinzipe seines Lebens d. h. in seinem Willen und Herzen Gott zugewendet, Ihm und seiner Liebe, und seinem Dienste geweiht. Was er denn fehlt, ist nicht aus dem Tode Gekommenes, also nichts Todtes, sondern aus der augenblicklichen (actuellen) Trübung seines geheiligten Zustandes Ausgegangenes, mithin mit der Fortdauer dieses Zustandes Verträgliches, und sonach Entschuldbares, Erläßliches — läßliche Sünde. Die sündhaften Werke des Gerechten und des Sünders sind daher essentiell, nicht graduell verschieden. Und ja nicht das bestimmt den diesfälligen Unterschied, daß der erstere (materiell betrachtet) kleine, der Andere grobe Fehltritte begeht; vielmehr haben die (materiell) kleineren, sowohl als die gröberen Verfehlungen des Einen ihrer Natur nach einen durchaus anderen inneren Charakter, als die des Andern. In dem Gerechten ist der Geist aus Gott — die Liebe das habituell Bestimmende und Bleibende. Und was wider die Liebe läuft, ist augenblickliche, nicht gewollte und schmerzlich betrauerte Unterbrechung dieses habituellen Liebelebens. In dem Sünder dagegen ist die Selbstsucht — der Geist des Teufels das Bestimmende. Und ob das Böse, welches er verübte, objectiv betrachtet, von großem oder geringem Belange sei, es ist das Eine wie das Andere todt, weil aus dem todten Geist geboren, welcher in ihm ist. Ja selbst, was objectiv gut

und der Ordnung Gottes gemäß ist, bleibt todt, weil es todt geboren" [1]).

278. Stellen wir nun dieser Lehre Hirscher's jene gegenüber, die in den theologischen Schulen gemeiniglich vorgetragen wird.

Die Todsünde hat ihren Namen von der Wirkung, die sie hervorbringt. Wie nämlich die h. Schrift die Rechtfertigung eine Wiedergeburt, so nennt sie den Zustand, in welchen durch sie unsere Seele versetzt wird, das Leben. Denn die Gnade der Rechtfertigung setzt die Seele mit Gott durch die h. Liebe in Verbindung, und macht sie fähig, in dieser für die Seligkeit, zu der sie berufen ist, d. h. für das ewige Leben zu wirken. Jene Sünden also, welche sie dieser Gnade wiederum berauben, nennt man diesem Sprachgebrauche gemäß mit Recht Todsünden. Es verhält sich nämlich, sagt der h. Thomas [2]), mit den Sünden wie mit den Krankheiten: manche dieser letzteren schwächen und stören zwar die Lebenskräfte, aber der Schaden, den sie anrichten, kann noch wieder ersetzt werden; aber tödtlich sind und heißen jene, welche das unersetzliche Prinzip des Lebens zerstören. Das Lebensprinzip der Seele aber ist das, wodurch sie zu ihrem Ziel und Ende gelangen kann, die heiligmachende Gnade. Jene Sünden also, welche diese nicht nur schwächen, und die Seele in ihrem Streben zu ihrem Ziel hindern; sondern sie derselben berauben, und dadurch unfähig machen, zu ihrem Ziele zu gelangen, heißen mit Recht tödtliche oder Todsünden. Wie der Verlust des leiblichen, so ist auch der Verlust dieses geistigen Lebens nur durch göttliche Allmacht ersetzlich.

Auf eine etwas andere Weise drückt der h. Augustin denselben Gedanken aus. Er sagt, wie der Leib, aus dem die Seele gewichen, so ist die Seele, aus der Gott gewichen, todt. Es ist aber die heiligmachende Gnade, durch welche Gott in der Seele wohnt. Wie also der von der Seele getrennte Leib der Verwesung anheimfällt, so die Seele, welche jene Gabe Gottes, und mit ihr

---

1) Moral. Bd. 2. §. 316. — Hirscher citirt am Schlusse dieser, ja dieser Stelle, wer sollte es glauben? den h. Thomas von Aquin. Contra Gentes. l. 3. c. 143.

2) Summa p. prima secundae q. 88. a. 1.

Gott verloren hat, der ewigen Verdammniß. Todsünden also sind jene, welche des Lebens der Gnade und der ewigen Seligkeit berauben. — Uebrigens ist auch diese Benennung durchaus schriftgemäß. Denn wir lesen, daß „ein lügenhafter Mund die Seele tödtet" (Weish. 1, 11.), und nicht den leiblichen Tod meint der h. Jacobus, wenn er sagt, daß „die vollbrachte Sünde den Tod gebiert" (Jac. 1, 15.). Wie endlich die Seligkeit das ewige Leben, so heißt die Verdammniß der zweite Tod (Offenb. 20, 6, 14.).

279. Welches sind also die Sünden, die einen solchen doppelten Tod erzeugen? „Jene, durch welche das Gesetz Gottes in einem wichtigen Punkte ganz freiwillig übertreten wird": — so antworten alle Theologen. Es werden also ihnen zufolge zwei Stücke zu einer Todsünde erfordert, die Wichtigkeit des Gegenstandes, in dem gefehlt wird, und die volle Freiheit des Willens. Die Wichtigkeit des Gegenstandes wird nach seinem Verhältniß zum Ziel und Ende des Menschen, das auch das Ziel der ganzen sittlichen Ordnung ist, ermessen. Es giebt Dinge, welche mit dieser also streiten, daß sie zwar ein Mehr und Minder zulassen, aber niemals gering erscheinen können, z. B. die Gotteslästerung, die Häresie. Es giebt umgekehrt auch Fehler, durch welche die sittliche Ordnung nie gröblich verletzt wird, es sei denn, daß sie, wie das im wirklichen Leben gar leicht der Fall ist, lange fortgesetzt eine nächste Gefahr zu andern Sünden werden; z. B. müßige Worte, leichtfertiges Lachen. Aber die meisten Dinge, welche unter das Sittengesetz fallen, sind der Art, das sie nach dem Maaße, in welchem in ihnen gefehlt wird, als wichtig oder gering betrachtet werden müssen: so ist ein unfreundliches, der Ungeduld entfahrendes Wort eine leichte, die Schimpfrede eine schwere Verletzung der Nächstenliebe. — Damit nun aber der Mensch einer solchen schweren Sünde schuldig sei, muß er das, was er that, als eine gröbliche Verletzung der sittlichen Ordnung erkannt, und trotz dieser Erkenntniß gewollt haben. Mangel an Erkenntniß, an Ueberlegung, eine nicht völlige Einwilligung in das erkannte Böse bewirken, daß der Mensch, der in einem wichtigen Punkte das Gesetz Gottes übertritt, dennoch nur einer läßlichen, oder auch, wo alle Freiheit fehlte, gar keiner Sünde schuldig ist. Aber ebenso ist auch der, welcher aus

Irrthum die geringe Uebertretung in die er fiel, für eine schwere ansah, oder die objectiv leichte Sünde mit einem Willen vollbrachte, der sich auf die schwere ausdehnte, einer Todsünde schuldig.

280. Aus dieser einfachen Darstellung, welche in keiner katholischen Theologie, als etwa in gewissen neueren, wohl auch kaum in einem Katechismus fehlt; ergiebt sich nun sofort, wie falsch die Behauptung Hirscher's ist, daß man die Unterscheidung in tödtliche und läßliche Sünden nur auf den materiellen Inhalt des äußeren Gesetzes gründe, und den Willen, welcher sündigt, außer Betracht lasse. Wohl mag es in jener katechetischen Schrift, und in manchen ähnlichen versäumt worden sein, jene Lehre von dem schwer oder leicht sündigenden Willen auch, wo von den einzelnen Geboten gehandelt wurde, wieder in's Gedächtniß zu rufen, um jener einseitigen Auffassung, die Hirscher fürchtet, vorzubeugen; aber das berechtigt durchaus nicht zu der Anklage, die wir vernommen haben. Nein, nicht darin weicht Hirscher von der Lehre der Scholastiker oder vielmehr aller katholischen Theologen ab, daß diese die schweren und leichten Sünden nach dem Inhalt des Gesetzes, das sie verletzen, er aber nach der Gesinnung dessen, der sündigt, unterscheiden; sondern darin daß Hirscher allen Unterschied nur von dieser Gesinnung, die Theologen aber auch vom Gesetze abhängig machen, und daß Hirscher unter dieser Gesinnung die dauernde Verfassung des Gemüthes — den habituellen Willen, — die Theologen aber den Willensact, in dem die Sünde vollbracht wird, verstehen. Denn nach Hirscher sind die Sünden der Gerechten läßliche, die Sünden der Sünder Todsünden, und das darum, weil nur diese aus einer sittlich todten Seele entspringen.

II.

Verhältniß der Lehre Hirscher's zu den von der Kirche verworfenen Irrthümern.

281. Um nun eine solche Ansicht zu prüfen, müssen wir einen Blick auf die Irrthümer werfen, durch deren Verurtheilung

die Kirche ihre eigene Lehre schärfer bestimmt hat. Da muß es aber sogleich in die Augen fallen, daß alle diese Irrlehren darin übereinkommen, daß sie den Grund, weßhalb einige Sünden tödtliche, andere läßliche seien, nicht in den Sünden selbst, sondern in dem Zustande des Sünders finden wollen. Die Wikleffiten also lehrten, daß alle Sünden der Verworfenen Todsünden, alle Sünden der Auserwählten läßliche; die Lutheraner, daß alle Sünden der Ungläubigen Todsünden, alle Sünden der Gläubigen aber läßliche seien, mit Ausnahme des Unglaubens, durch den sie in den Zustand des Todes zurücksänken; die Calvinisten endlich verschmolzen diese beiden Irrthümer in einen. Nach Wikleff's Lehre nämlich wären die Sünden der Auserwählten darum nur läßliche Sünden, weil Gott in demselben Beschluß, durch den er sie zum ewigen Leben vorherbestimmte, auch entschied, daß ihre Sünden nur als läßliche sollten betrachtet werden. Auch Luther behauptete, daß die Sünden der Gerechten ihrer Natur nach ebenso wohl Todsünden, d. h. des ewigen Todes würdig seien, als jene der Ungerechten; den Grund aber, weßhalb sie durch Gottes Willen zu läßlichen würden, fand er in dem Glauben, mit dem sie Gerechtigkeit Christi gleichsam ergriffen. Hierin nun stimmte Calvin mit ihm überein. Da er aber annahm, daß der einmal Gläubige den Glauben nie verlieren könne, so kehrte er dadurch zugleich zur Irrlehre der Wikleffiten zurück; ihm zufolge sind alle Sünden der Verworfenen, weil sie nicht glauben, Todsünden, alle Sünden der Auserwählten, weil sie glauben, läßliche Sünden [1]). —

Wenn man nun bedenkt, daß bei Luther gläubig und gerecht sein eins und dasselbe ist; so kann man nicht läugnen, daß Hirscher's Lehre mit der lutherischen dem Wortlaute nach zusammenfällt: die Sünden der Gerechten sind läßliche, die Sünden der Ungerechten Todsünden. Aber dem Sinne nach waltet ein wesentlicher Unterschied ob. Denn nach Luther ist der Gerechtfertigte gerecht, nicht, weil er innerlich besser und heilig wird, sondern weil ihm Gott seine Sündhaftigkeit wegen des Glaubens, mit dem er die

---

1) Inst. L. II. c. 8. §. 59. III. c. 2. §. 11. u. c. 4. §. 28.

Gerechtigkeit Christi gleichsam ergreift und zu der seinigen macht, nicht mehr anrechnet. Von solchem Irrthum ist Hirscher ebenso weit als Hermes entfernt. Eben damit die Verschiedenheit der Sünden nicht von was immer für einem Beschlusse Gottes, sondern nur von dem Zustand der Seele, aus dem sie hervorgehen, abhängig gemacht werde, will er, daß nicht einmal die größere oder geringere Wichtigkeit der Sache, in der gefehlt wird, in Betracht komme. — Indessen, welches ist der eine letzte Grund aller verschiedenen Irrlehren, deren wir erwähnten? oder warum sollen ihnen zufolge alle Sünden ihrer Natur nach Todsünden sein? Deßhalb, antworten Wikleff, Luther und Calvin einstimmig, weil das Innere des Menschen durch und durch verdorben, und darum alles, was aus ihm hervorgeht, vom Bösen ist. Was also die nicht Gerechtfertigten, die Sünder betrifft, so stimmt Hirscher wenigstens an dieser Stelle seiner Moral mit den angeführten Irrlehren vollkommen überein. Denn, wie wir sogleich bestimmter zeigen werden, er behauptet, daß alle Werke des Sünders Werke des Todes, Todsünden sind, weil sie aus einer todten Seele hervorgegangen sind. — Was aber den Gerechten angeht, so ist er nach Hirscher's Lehre nicht gerecht, weil Gott ihm seine Sünden nicht anrechnet, sondern weil er durch die Gnade des h. Geistes umgeschaffen ist. Seine Sünden sind also auch nicht deßhalb läßlich, weil Gott es so beschließt, sondern weil sie wirklich ihrer Natur nach keine Werke des Todes sind. Denn in dem Gerechten, sagt er, ist die Liebe das habituell Belebende, und was wider sie läuft, augenblickliche, nicht gewollte Unterbrechung dieses habituellen Liebelebens.

282. Aber hat nun Hirscher von der lutherischen Irrlehre hiedurch sich entfernend, nicht einer andern, welche das Concil zu Constanz in Johannes Huß verdammte, sich ebenso sehr genähert? Diese lautet wörtlich also: „Die unmittelbare Eintheilung der menschlichen Werke ist diese: Sie sind entweder tugendhaft oder lasterhaft. Denn wenn der Mensch lasterhaft ist, und etwas thut, dann handelt er lasterhaft; und wenn er tugendhaft ist, und etwas thut, dann handelt er tugendhaft. Denn wie das Laster, welches Verbrechen oder Todsünde heißt, alle Handlungen des lasterhaften Menschen ansteckt; also belebt die

Tugend alle Handlungen des Tugendhaften"[1]). Mit diesem Irrthume hängt die Lehre des Bajus und der Jansenisten über die doppelte Liebe, von der wir schon oben redeten (n. 159), zusammen, und aus ihr werden wir noch besser erkennen, wie sich Hirscher's Erklärung zur Lehre der Kirche verhalte. Bajus also behauptet, in dem gefallenen Menschen herrsche die böse Liebe oder die Begierlichkeit. Wenn er aber die Gnade der Rechtfertigung empfangen, und mit ihrer Hülfe die h. Liebe in sich erweckt habe; so beherrsche nun diese sein ganzes Innere und belebe alle seine Handlungen. Verliere er sie aber, so trete auch die Begierlichkeit wieder in ihre Herrschaft ein, und zwar sei diese Herrschaft so unbeschränkt, daß der nun wieder zum Sünder gewordene Mensch in allen seinen Handlungen ihr diene. Es seien also sämmtliche Werke des Sünders Sünden[2]), und zwar (wenigstens ihrer Natur nach) Todsünden. Wie aber redete Hirscher? „In dem Gerechten ist die Wahrheit, ist die Liebe das Gebietende: sie beherrscht Willen und Wandel. In dem Sünder dagegen ist die böse Lust das Gebietende: was er will und übt, will und übt er in dieser." „In dem Prinzipe seines Denkens, Wollens und Handelns, dem Selbste und der Sinnlichkeit zugekehrt, ist er für Gott und Wahrheit und Liebe todt. Was er also wirkt, sind ihrer innersten Natur nach Werke des Todes — Todsünden." Und zwar gilt dieses von allen Werken des Sünders. Denn „ob das Böse, welches er verübt, objectiv betrachtet, von großem oder geringen Belange sei, es ist das Eine, wie das Andere todt; weil aus dem todten Geiste geboren,

---

1) Divisio immediata humanorum operum est: sunt vel virtuosa vel vitiosa. Quia si homo est vitiosus et agit quidquam, tunc agit vitiose; et si est virtuosus et agit quidquam, tunc agit virtuose: quia sicut vitium, quod crimen dicitur seu mortale peccatum, inficit universaliter actus hominis vitiosi, sic virtus vivificat omnes actus hominis virtuosi.

Sess. 45. prop. 16.

2) Omne quod agit peccator vel servus peccati, peccatum est.

Prop. Baji. 16a.

Amore Dei in corde peccatorum non amplius regnante, necesse est, ut in eo carnalis regnet cupiditas omnesque actiones ejus corrumpat.

Bulla Unig. p. 45a.

welcher in ihm ist. Ja selbst, was objectiv gut und der Ordnung des Guten gemäß ist, bleibt todt, weil es todt geboren." Daß auch die guten Werke der Sünder todt sind, insofern sie nicht das Verdienst des ewigen Lebens haben, bekennen alle Katholiken; aber Hirscher versteht unter diesen „todten Werken" Werke des Todes, Todsünden. Denn erstlich hat er dieses Wort „todt" in der ganzen Stelle, die wir anführten, in diesem Sinne genommen. Ferner aber sind sie ihm zufolge todt, weil sie aus todtem Geiste geboren sind; dieser todte Geist aber ist, wie unmittelbar vorher gesagt wird, die Selbstsucht, der Geist des Teufels, der im Sünder das Bestimmende ist. Sie sind also nicht bloß todt, weil sie nicht in h. Liebe, sondern weil sie im Teufel vollbracht sind. Ueberdies stellte ja Hirscher den ganz allgemeinen Satz auf: „Was der Sünder wirkt, sind ihrer innersten Natur nach Werke des Todes — Todsünden."

283. Hier müssen wir nun auf das zurückkommen, was er in dem Werke über das Verhältniß des Evangeliums zu der theologischen Scholastik in Betreff der Lehre von der heiligmachenden Gnade vortrug. Den Vortrag des Katecheten verbessernd hörten wir ihn sagen, man müsse lehren: „wenn der Mensch durch die Neugeburt mit Gott wieder in Verbindung getreten sei, und in ihr bleibe; so sei alles, was er wirke, weil es im h. Geiste geschehe, Gott gefällig und heilig, so unbedeutend es auch in sich sein möchte: wer dagegen mit dem Vater und dem Sohne im h. Geiste nicht verbunden sei, sondern in sündhafter Richtung des Willens lebe; der wirke, wie glänzend und nützlich auch manche seiner Thaten dem Aeußern nach sei, dem innern Werthe nach nur Böses und Werthloses." Schon hier hatte also Hirscher den Irrthum des Bajus: Alles, was der Sünder thut, ist Sünde, ganz unumwunden gelehrt. — Wenn nun die Kirche gegen die Jansenisten entschieden hat, daß der Mensch auch ohne alle Gnade nicht zu jeglichem Guten unfähig sei; wenn sie als Irrlehre verwirft, daß alle Werke der Ungläubigen Sünden seien: wie sehr muß dann mit ihrer Lehre die Behauptung streiten, daß alles, was der Mensch ohne die heiligmachende Gnade wirke, Sünde und noch obendrein Todsünde sei! Und gewiß, die Worte Hirschers würden streng genommen sogar eine zweifache vom Kirchenrath zu Trient verurtheilte

Häresie enthalten. Denn wer behauptet, daß der Mensch, welcher nicht in der heiligmachenden Gnade lebt, nur Böses wirke; der sagt damit auch, daß alle Werke, welche vor der Rechtfertigung geschehen, Sünden seien: und wer behauptet, daß sie alle werthlos seien, der läugnet, daß irgend welche ihn auf die Rechtfertigung vorbereiten; welche beide Sätze Luthers die Kirche in der öfters erwähnten sechsten Sitzung verurtheilt hat. Solche Dinge hat nun Hirscher gewiß nicht lehren wollen: vielmehr redet er selbst an mehr als einer Stelle, besonders in seiner Moral, von den guten Werken, die auch der Sünder noch, und zwar zum Nutzen seiner Seele verrichten könne, und zeigt mit besonderer Sorgfalt den Weg, auf welchem ihn die Gnade allmählig aus dem Zustand des Lasters zur Kindschaft Gottes zurückführt.

Und noch auf andere Weise offenbart sich der wesentliche Unterschied, der zwischen seiner und Bajus Lehre obwaltet. Wenn, wie der letztere behauptet, alles, was nicht h. Liebe ist, ohne weiters böse Begierlichkeit ist; so folgt, daß im Sünder die böse Begierlichkeit nicht nur vorherrsche, sondern allein herrsche. Denn der Sünder ist der Gnade der Rechtfertigung beraubt; ohne diese ist er aber der h. Liebe gar nicht fähig: ist also jede andere Regung des Willens sündhaft, so folgt, daß der Mensch ohne die Gnade der Rechtfertigung nur Böses wollen kann. Wenn aber das, so giebt es im gefallenen Menschen keine Freiheit des Willens mehr. Bajus erschrickt vor dieser Folgerung nicht. Der Wille des Sünders, behauptet er, folge nothwendig der in ihm herrschenden Begierlichkeit, und der Wille des Gerechten der in ihm herrschenden Liebe. Die Freiheit aber von äußerem Zwange genüge, daß seine Handlungen ihm als gut oder böse zugerechnet werden: weil sie nämlich von ihm gewollt, wenngleich nicht mit freier Wahl gewollt seien. — In vollem Widerstreit hiemit lehrt Hirscher die wahre Freiheit des Willens und vertheidigt sie bei mehr als einer Gelegenheit mit großem Nachdruck; und wohl deßhalb fragt er in einer seiner neuesten Schriften mit großer Unbefangenheit, wo er jansenistische Grundsätze vorgetragen habe. Aber man kann in den Folgerungen mit den Irrlehren übereinstimmen, wenn man gleich ihre Grundsätze nicht annimmt. Nur wird man dann, wofern jene consequent waren, mit sich selbst in Widerspruch kommen, und dies ist Hirscher

hier und an andern Orten widerfahren. Nur wenn er die Freiheit des Willens und die Nothwendigkeit derselben für die sittliche Zurechnung aufgiebt, kann er bei seiner Theorie von der Tod- und läßlichen Sünde bleiben; wenn er sie aber festhält, so muß er zur gewöhnlichen Lehre der Theologen zurückkehren. Dies wollen wir nun zuerst zeigen; am Schlusse dieses Hauptstückes werden wir dann den wahren Grund erkennen, weßhalb Hirscher mit den erwähnten Irrlehrern bald Wort für Wort dieselbe Sprache redet, bald wider sie die Lehre der Kirche vertheidigt, ohne zu fürchten, daß er mit sich selbst in Widerspruch trete.

III.

Die Behauptung, daß alle Werke des Ungerechten böse, und alle seine Sünden Todsünden seien, streitet mit der Lehre von der Willensfreiheit.

284. Um die Wahrheit dieses Satzes einzusehen, betrachten wir die katholische Lehre von der Freiheit des Willens vorausgesetzt, den Zustand des Sünders. — Der Satz, daß der Sünder von Gott abgewendet, und seinem Selbst und der Sinnlichkeit zugekehrt sei, ist verschiedener Auslegung fähig. Der Sünder, das heißt der Mensch ohne die Gnade der Rechtfertigung, ist in einem Zustand der Abwendung von Gott, weil seine Seele nicht durch die h. Liebe zu Gott hingewendet ist. Obgleich hiedurch an sich nur ein Mangel ausgedrückt wird, und zwar ein Mangel, welcher eine nothwendige Folge der Beraubung der Gnade ist: so wird doch dieser Zustand mit Recht ein Zustand der Sünde genannt; weil der Mensch berufen ist, und die Pflicht hat, in der Liebe zu leben, die Gnade aber, durch die er dies vermag, nur durch den Mißbrauch seiner Freiheit verloren hat, und nur durch seine Nachläßigkeit oder Bosheit verhindert wird, sie wieder zu erhalten. Wenn man nun aber die Abwendung von Gott als ein bewußtes Streben wider Gott, als eine fortdauernde Verachtung oder Verwerfung des höchsten Gutes auffaßt: so ist das ein ganz anderer Zustand, nämlich jener der Verdammten. Tritt er schon in diesem Leben zuweilen

ein, so ist er doch gewiß nicht der Zustand des Sünders überhaupt, und von dem reden wir jetzt. —

Inwiefern jedoch ist der von Gott getrennte Sünder zu seinem Selbst und der Sinnlichkeit hingekehrt? Er ist es durch die Begierlichkeit, die zum Verbotnen reizt, und auch der Verfassung seines Willens nach, indem dieser mehr oder weniger geneigt ist, dem Reize zu folgen. Aber er hat deßhalb die sittliche Freiheit noch nicht verloren. Es bleiben dem Sünder, wenn er die heiligmachende Gnade, und mit ihr die h. Liebe verloren hat, noch andere Gnaden, noch andere, wenngleich unvollkommene Tugenden, es bleibt ihm die natürliche Fähigkeit zur Sittlichkeit. Sowohl also durch sein eigenes besseres Selbst, als auch durch den h. Geist wird er noch oftmals vom Bösen zurückgerufen, zum Guten angetrieben; und eben deßhalb, weil es außer der h. Liebe noch andere Regungen des Willens giebt, die nicht böse, sondern gut sind (n. 159); ist auch der Sünder noch frei, und kann mit Hülfe dieser Anregungen dem Bösen widerstehen. Wer aber wird behaupten, daß der Sünder es niemals thue? Freilich wenn er nun öfter und öfter der Versuchung weicht, so wird die Begierlichkeit ihn immer häufiger und immer stärker reizen, und sein Wille immer schwächer werden, zu widerstehen; aber ganz verliert er die sittliche Freiheit nie. Auch der tief Gesunkene thut noch manches Böse, was zu unterlassen, und unterläßt noch manches Gute, was zu thun in seiner Macht läge. Eben deßhalb kann man nun aber auch von ihm nicht sagen, daß alles, was er wirke, vom Bösen sei. Warum sollte nicht auch er zu dem, was wir ihn dem göttlichen Gesetze gemäß noch hie und da verrichten sehen, von jenem Guten, das noch in ihm ist, angetrieben werden? Nur, wenn man sich die Hinwendung des Sünders zum Bösen, als eine beständige, die ganze Seele durchdringende Begierde nach dem Bösen, mit welcher der Wille stets vereinigt sei; wenn man sie, mit einem Worte, sich als die herrschende Begierlichkeit der Jansenisten denkt, und also annimmt, daß mit der h. Liebe alles Gute im Menschen erstorben sei: nur dann kann man auch mit Bajus sagen, daß alle Handlungen des Sünders Sünden seien, oder mit Hirscher: „Was der Sünder will und übt, das will und übt er in der bösen Lust, die in ihm gebietet.“

285. Aber wie aus der katholischen Lehre von der Freiheit und der Gnade folgt, daß nicht alle Werke des Sünders Sünden sind; so folgt auch daraus, daß nicht alle Werke des Sünders, die wirklich Sünden sind, Todsünden genannt werden dürfen.

Die h. Schrift selber belehrt uns über die Art, wie die Sünde im Menschen entsteht. „Ein jeder, sagt der h. Jakobus, wird versucht, indem er von seiner Begierlichkeit gereizt und gelockt wird.“ Aber diese reizende Begierlichkeit ist noch nicht die Sünde, sondern: „Dann, wenn die Lust empfangen hat, gebiert sie die Sünde.“ Es empfängt aber die Begierlichkeit, wie der h. Augustin und mit ihm alle Katholiken sagen, indem der Wille des Menschen aus freier Wahl sich mit ihr gleichsam vermählt. Aus dieser Vereinigung des freien Willens mit der unwillkürlichen Lust wird also die Sünde geboren, welche „wenn sie vollendet,“ d. h. zum vollen Dasein gekommen ist, „den Tod erzeugt.“ (Jak. 1, 14.) Nun giebt aber Hirscher nicht nur zu, sondern lehrt ausdrücklich, daß der Wille sich vollkommen und unvollkommen mit der Lust vereinigen kann. Hingerissen von der plötzlich aufwallenden Leidenschaft kann der Mensch mit halber Ueberlegung fehlen, oder im Kampfe hin- und herschwanken, sich nicht hingeben und auch nicht völlig widerstehen; dann ist also die Sünde nicht vollendet, und sie erzeugt nicht den Tod der Seele, sie ist läßliche Sünde. Es sind dieses Sünden, welche die Theologen venialia ex imperfectione actus nennen. Mit welchem Recht aber kann Hirscher sagen, daß sie sich nur im Gerechten finden? Wohl wird der Sünder in die Begierde, die ihn reizt, viel leichter und öfter vollkommen einwilligen: aber wenn man ihm nicht alle Gnade und jegliches Gute und folglich auch alle Freiheit des Willens absprechen will; so hat man auch keinen Grund zu behaupten, was übrigens ja auch die Erfahrung widerlegt, daß der Sünder immer vollkommen einwillige. Mag immer im Grunde seiner Seele viel Böses liegen, so ist dies darum nicht in jeder seiner Handlungen. Wie der Gerechte nicht all' sein Gutes in jede — innere oder äußere — That legt, sondern oft Mangelhaftes beimischt, ja Handlungen verrichten kann, die nichts als Sündhaftes haben: ebenso legt auch der Sünder nicht all' sein Böses in jede Handlung; das ihm gebliebene Gute hält ihn ab, sich

ganz hinzugeben, seine Sünde ist unvollendet in ihrer Art; und zuweilen verrichtet er Werke, in denen nichts Sündhaftes ist.

286. Wenn jedoch sein Wille mit der bösen Lust völlig vereint ist, so wird offenbar dieser sein Wille in eben dem Grade sündhaft sein, wie die Lust. Nun aber hängt der Grad der Sündhaftigkeit, die in der Lust ist, von dem Gegenstand ab, auf den sie gerichtet ist. Denn sie ist ja deßhalb sündhaft, weil sie auf etwas geht, was der sittlichen Ordnung zuwiderläuft. Wenn also, was Hirscher nicht läugnet, und kein vernünftiger Mensch läugnen kann, eine Sache die sittliche Ordnung gröblicher als die andere stört; so folgt, daß die Begierde und folglich der Wille, der in sie eingeht, in dem Grade sündhaft ist, in welchem der Gegenstand mit der sittlichen Ordnung streitet. Und dieses wenigstens liegt unverkennbar in jener Stelle des Evangeliums, wo unser Herr, die Sünden wider die Nächstenliebe unterscheidend, spricht: „Ich aber sage euch, daß ein jeder, der über seinen Bruder zürnt, des Gerichtes schuldig sein wird. Wer aber zu seinem Bruder sagt Raka! wird des Rathes schuldig sein; und wer sagt: Du Narr! wird des höllischen Feuers schuldig sein.“ (Math. 5, 22.) — Denn mag es immer nicht gewiß sein, welche verschiedene Strafen der Herr durch das „Gericht,“ den „Rath“ und die „Gehenna“ ausdrücken wollte; so viel ist klar, daß er verschiedene Grade der Schuldbarkeit angiebt, und diese nach der Wichtigkeit des Gegenstandes, in dem gefehlt wird, bestimmt. — Ist nun dieser Grad sehr gering — wie wenn jemand seine übrigens nicht dringenden Geschäfte, nicht um sich durch eine Erholung zu stärken, sondern aus der ihm eigenen Leichtfertigkeit eine kurze Weile unterbricht —; wodurch will uns da Hirscher beweisen, daß diese Sünde eine schwere ist, weil sie ein Ungerechter begeht? Nämlich wegen der habituellen sündhaften Verfassung seines Willens, aus der alle einzelnen Fehler entspringen. Aber sehen wir, ob in dieser ein solcher Grund sich findet.

Wenn der Zustand des Sünders, wie oben gezeigt wurde, schon deßhalb, weil er ohne die Gnade und Liebe Gottes dahinlebt, als schuldbar betrachtet werden muß; so muß er es noch vielmehr wegen der Hingebung an seine Leidenschaften, die ihn zur Verletzung des göttlichen Gesetzes antreiben. So oft er ferner dieses seines

elenden Zustandes sich bewußt wird, und den Gedanken an die Bekehrung böswillig von sich weist; erneuert er diese Schuld, die ihn ohne Zweifel des göttlichen Zornes würdig macht. Aber die einzelnen Fehler, in die er sonst fällt, kann dieser Zustand doch nur insofern vergrößern, als er auf den Willensact, mit dem sie verübt werden, Einfluß hat, und bewirkt, daß dieser in höherem Grade schuldbar ist. Niemand stellt in Abrede, daß dies geschehen kann, und alle Theologen lehren ausdrücklich, daß eine Sünde, die in sich betrachtet läßlich wäre, wegen der Verfassung des Willens, in der sie verübt wird, eine Todsünde sein kann: und zwar nicht bloß, weil der Fehlende sie aus Irrthum für eine solche ansieht, sondern auch aus andern Gründen, und zwar zunächst, wenn jemand die Sünde als solche, d. h. aus Wohlgefallen am Bösen selber wollte.

287. Wir müssen nämlich in der Sünde das Materiale, d. h. die frei gewollte Lust, von dem Formalen, d. h. dem Widerstreit dieser Lust mit der sittlichen Ordnung unterscheiden. Gewöhnlich nun ist der Wille des Sünders nicht direkt auf diesen Widerstreit, sondern auf die Lust gerichtet; er fehlt, indem er etwas will, obschon es verboten ist, nicht weil es verboten ist. Allein es ist doch möglich, daß ein Mensch das Verbotene will, eben weil es verboten ist; und dann kann kein Zweifel sein, daß er sich schwer versündigt, so geringfügig auch die Sache ist, in der er fehlt. Denn er handelt aus Verachtung oder gar aus Haß der sittlichen Ordnung und Gottes selber. Stellt man sich aber einen Sünder vor, in welchem dieser Haß zur Triebfeder aller Handlungen geworden ist; so denkt man sich wiederum den Zustand der verworfenen Geister in der Hölle, nicht der gefallenen Menschen auf Erden, unter welchen er vielleicht gar nicht möglich, ganz gewiß aber nur eine seltene Ausnahme ist. — Auch jener Sünder, der fast zum willenlosen Sklaven seiner Leidenschaften geworden ist, sündigt gewöhnlich nur aus Wohlgefallen an der verbotenen Lust, und nicht aus Haß und Verachtung des Gesetzes oder gar Gottes selber. Daß also alle Sünden der Ungerechten aus diesem Grunde Todsünden seien, läßt sich ganz und gar nicht annehmen.

Aber auch für den, welcher nicht aus Verachtung des Gesetzes, sondern aus Wohlgefallen an dem Verbotenen sündigt; kann eine an

sich läßliche Sünde wegen der Verfassung des Willens, womit er sie verübt, zur schweren Sünde werden; wenn nämlich sein Wille zugleich mit dem kleineren Fehler einen anderen größeren umfaßt. Er ergötzt sich z. B. an einem an sich nicht unsittlichen, sondern nur leichtfertigen Scherze; aber er ergötzt sich daran, nicht bloß aus Leichtfertigkeit, sondern zugleich aus unreiner Lust: er sagt einige Schmeichelworte, aber nicht bloß aus Schwäche oder Eitelkeit, sondern in der Absicht, zu betrügen. Damit nun aber dieses der Fall sei, muß nothwendig während der kleinere Fehler begangen wird, der größere dem Geiste vorschweben. Denn unmöglich kann der Mensch jener Sünden schuldig erklärt werden, in die er einwilligen würde, wenn er dazu versucht würde, zu denen er aber in der That nicht versucht wird. Kann man aber wohl behaupten, daß ein Sünder, wer immer er sei, wenn er einen an sich geringen Fehler begeht, jedesmal dabei an einem größeren denkt? und wenn er daran denkt, ist es gewiß, daß er immer das Gedachte auch wolle? —

288. Es ist wahr, daß es Sünder giebt, welche den Kampf wider das Böse aufgegeben zu haben scheinen, und welche daher nach einem Ausdruck der h. Schrift die Sünde wie das Wasser trinken. Von diesen mag man sagen, daß sie fast immer — ich sage fast immer, nicht schlechthin immer — das Böse, das sich ihnen vorstellt, mit Wohlgefallen umfangen. Aber ist dies etwa die innere Verfassung aller Sünder, d. h. aller, die das Unglück gehabt haben, die heiligmachende Gnade zu verlieren? Auch als sie diese noch besaßen, war in ihnen die lockende Begierlichkeit; und ihr Wille war noch gebrechlich. Aber durch die heiligmachende Gnade in der Liebe lebend waren sie fest entschlossen, lieber alles zu verlieren und zu leiden, als etwas zu begehen, wodurch sie Gottes und des ewigen Lebens verlustig würden. Wenn sie nun, sei es durch eine sich langsam einschleichende Lauheit, sei es durch eine raschere Umwandlung ihres Willens diesem Entschlusse untreu geworden, und in eine oder die andere gröbere Sünde gefallen sind: so haben sie freilich die kostbarste Gabe des h. Geistes verloren, die Liebe ist nicht mehr in ihnen; aber ist darum in Bezug auf die Sünde die Verfassung ihres Willens sofort eine der früheren ganz entgegengesetzte? sind sie nun gleich so gesinnt, daß sie gleichgültig gegen Gott und ihr Heil jedem Reize zur Sünde sich hingeben? oder ist nicht vielmehr

auch ein Ungerechter, selbst wenn er fortfährt zu sündigen, oft noch lange Zeit im Widerstreben gegen das Böse, so daß er, wie wir oben sagten, der bösen Lust nicht immer volles, zuweilen auch gar kein Gehör giebt? Wenn er also oft nicht einmal das Böse, das er wirklich verrichtet, ohne Widerstreben oder mit voller Einwilligung verrichtet: wie viel weniger können wir dann annehmen, daß sein Wille, indem er kleinere Fehler begeht, sich immer auf größere ausdehne?

So finden wir also im sittlichen Zustand des Ungerechten durchaus keinen Grund für die Behauptung, daß alle seine Sünden, geschweige denn alle seine Handlungen Werke des Todes seien, und immer von neuem wird uns bestätigt, daß Hirscher bei seiner Erklärung der Todsünde nicht bleiben kann, ohne mit Bajus und Luther zu behaupten, daß mit der Gnade der Rechtfertigung jegliches Gute aus der Seele verschwinde, und folglich auch alle sittliche Freiheit aufhöre. —

IV.

Nicht alle vorsätzlichen Sünden berauben der heiligmachenden Gnade.

289. Durch das bisher Gesagte ist die Streitfrage, die wir begonnen haben, noch nicht beendigt. Es ist zwar erwiesen, daß der Grad der Schuldbarkeit einzelner Sünden nicht nach der habituellen Verfassung des Sünders, sondern nach der Beschaffenheit des Willensactes, womit die Sünden verübt werden, zu bestimmen ist, und daß die Sündhaftigkeit dieses Willensactes von dem Gegenstande, auf den er gerichtet ist, abhängt. Aber man kann zugeben, daß die Sünde mehr oder weniger schwer sei, je nachdem der Gegenstand mit der sittlichen Ordnung mehr oder weniger streitet; und doch behaupten, auch die geringste, welche mit voller Freiheit und Ueberlegung begangen werde, sei mit der Gnade, dem Leben der Seele unverträglich. Zwar würde hieraus nicht folgen, daß alle Sünden der Sünder Todsünden seien; weil, wie wir gesehen haben, auch der Sünder mit unvollkommener Freiheit und halber Ueberlegung fehlen

kann: aber es bliebe doch wahr, daß man zwar den Unterschied der Sünden überhaupt, nicht jedoch jenen zwischen läßlicher und Todsünde nach dem Belange der Sache, in der gefehlt wird, bestimmen könne. Denn Todsünde wäre jedwede Sünde, die wahrhaft frei gewollt, d. h. geflissentlich begangen wird, und es gäbe keine läßliche Sünden, als jene, welche die Theologen venialia ex imperfectione actus nennen.

Dieses spricht denn auch Hirscher nicht nur an der oben mitgetheilten Stelle, sondern noch bei andern Gelegenheiten aus. In seiner Katechetik, eine Stelle Overbergs, auf die wir zurückkommen werden, prüfend, tadelt er es ausdrücklich, daß man so rede, als wenn der erste und zur Seligkeit nothwendige Grad der Liebe nicht alle vorsätzliche Fehler ausschlösse, und fragt mit Verwunderung: „Sind denn Uebertretungen, die materiell betrachtet nicht zu den Todsünden gehören, nichts weiter als läßliche Sünden, wenn sie vorsätzlich geschehen?!"[1]) So können also nach Hirscher läßliche Sünden, wenn sie vorsätzlich begangen werden, nicht mit der Liebe und folglich nicht mit dem Zustande der Gnade bestehen; sie hören auf, läßlich zu sein, und müssen folglich Todsünden genannt werden.

290. Ehe wir die Widerlegung dieser in der katholischen Kirche ganz neuen Lehre beginnen, müssen wir über das, was Hirscher in jener oben aus seiner Moral angeführten Stelle von den Sünden der Gerechten sagt, eine Bemerkung vorausschicken. Wir haben nämlich bisher vorausgesetzt, daß er unter den Sünden, in welche auch der Gerechte falle, solche verstehe, die ohne volle Ueberlegung oder ohne volle Einwilligung in das Böse begangen werden. Jedoch wenn wir seine Worte im strengen Sinne nehmen, so schließen sie nicht nur die vollkommene, sondern alle freie Wahl des Willens aus. Denn er sagt: „Nicht er (der Gerechte) ist es, nicht sein Wille, der fehlt"; und wiederum: „das sei ferne, daß er es sei, welcher Böses thut, d. h. daß er in wissentlichem oder gar geflissentlichem Acte die Ordnung Gottes und der Wahrheit verletze." Wenn nun aber die Sünden der Gerechten keine wissent-

1) Erster Theil. Erst. Hauptst. §, 17. S. 72.

lichen Acte sind, wenn es nicht der Wille ist, der in ihnen fehlt; so sind sie auch nicht halbfreiwillig, sondern schlechthin unfreiwillig. Das wäre dann aber buchstäblich die Lehre Melanchthon's, der, auch hier von Luthers Ansichten abweichend, behauptete, die Sünden der Ungläubigen seien zwar sämmtlich Todsünden, die Sünden der Wiedergebornen aber darum läßliche, weil unfreiwillig. Aber wie Bellarmin ihm antwortet [1]), unfreiwillige Sünden seien nicht läßliche, sondern gar keine Sünden; so möchten auch wir Hirscher fragen, wenn es nicht der Gerechte und nicht sein Wille ist, der fehlt, wer es dann sein könne? und ob der noch sündige, welcher in nicht wissentlichem Acte die sittliche Ordnung verletzt? Entweder also müßte er mit Luther und Bajus sagen, daß auch die unfreiwilligen Handlungen Sünden sein können, oder behaupten, daß der Gerechte eigentlich gar nicht mehr sündigt, was die Kirche im Streite mit den Pelagianern öfters als Irrlehre verworfen hat [2]). Jedoch wie gesagt, wir glauben Hirscher's Worte weniger strenge nehmen und so erklären zu dürfen, daß er vom Zustand der Gnade nur die ganz freiwilligen Sünden, d. h. jene, die mit klarem Bewußtsein und voller Einwilligung begangen werden, ausschließen will. Sehen wir nun, ob aus den eben erwähnten Entscheidungen der Kirche wider die Pelagianer sich nicht ergebe, daß auch jene ganz freiwilligen und vorsätzlichen Sünden, wenn sie das Gesetz Gottes nur in unbedeutenden Dingen verletzen, der Gnade der göttlichen Kindschaft nicht berauben.

290. Wenn der Kirchenrath von Trient lehrt [3]), daß auch die Gerechten, ohne aufzuhören gerecht zu sein, in kleine Sünden

---

1) De amissione gratiae l. 1. c. 4.

2) Pelagius scheint anfangs mit Jovinian gelehrt zu haben, wahre Kinder Gottes seien nur die, welche gar nicht mehr sündigen; später aber behauptete er nur, daß der Mensch, — und zwar aus eignen Kräften, endlich so vollkommen werden könne und solle, daß er gar nicht mehr sündige. Die Kirche hat nun nicht bloß als Irrthum verworfen, daß der Mensch aus eignen Kräften, sondern auch daß er mit der Gnade, und wäre er durch sie auch noch so gerecht und heilig, dahin gelange, gar keine Sünde mehr zu begehen. Um wie viel mehr also streitet mit ihrer Lehre, daß jeder wahrhaft Gerechtfertigte nicht mehr sündige?

3) Licet enim in hac mortali vita, quantumvis sancti et justi in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quan-

fallen, und deßhalb jene ihre tägliche Bitte: „Vergieb uns unsere Schuld“ ein ebenso wahrhaftes als demüthiges Bekenntniß enthalte: so wiederholt er mit wenigen Worten, was schon im fünften Jahrhundert die africanischen Concilien als Lehre der Kirche festgesetzt hatten [1]). Auf diesen Synoden war der h. Augustin nicht nur zugegen, sondern wie die Geschichte derselben berichtet, war er es, der die Artikel, auf welche der tridentinische Kirchenrath hinweist, verfaßte. Von ihm also können wir auch am besten lernen, von welcher Art von Sünden die Rede war. Nun führt aber dieser h. Vater in seinem Werke über die Natur und Gnade, diese Kirchenlehre wider Pelagius vertheidigend, die Fehler an, in welche Abel, ohne aufzuhören ein Gerechter zu sein, fallen konnte, und wahrscheinlich gefallen ist. Und welches sind diese Fehltritte? Eben jene, welche der h. Thomas und alle Theologen, wo sie von der läßlichen Sünde handeln, als Beispiele angeben: ein zu unmäßiges Lachen, ein zu ausgelassener Scherz, eine zu gierig genossene Frucht, eine geringe Unmäßigkeit im Essen, eine Zerstreuung im Gebete [2]). Wenn also bei Entscheidung, ob etwas eine läßliche Sünde sei, die Wichtigkeit des Gegenstandes nicht in Betracht kommt, wozu dann diese Aufzählung verschiedener Dinge, die alle die sittliche Ordnung nur leicht verletzen? wenn alles davon abhängt, ob die Sünde ganz freiwillig und vorsätzlich sei, wie konnte dann hievon allein der h. Augustin schweigen?

---

doque cadant, non propterea desinunt esse justi. Nam justorum illa vox est et humilis et verax: Dimitte nobis debita nostra. Sess. 6. c. 11.

1) Conc. vulgo Afric. can. 81. 82. 83. Conc. Milevit. c. 7. 8. 9.

2) Pelagius hatte gesagt, wenn Abel in Sünden gefallen wäre, so hätte die Schrift dieselben eben so wenig als jene seiner Eltern und seines Bruders verschwiegen; worauf Augustin antwortet, daß die Schrift nicht von allen unbedeutenden und leicht vorauszusetzenden Dingen rede. Itaque nec commemorandum fuit, si Abel, quamvis merito justus appellatus est, paullo immoderatius aliquando risit, vel animi remissione jocatus est, vel vidit aliquid ad concupiscendum, vel aliquando immoderatius poma decerpsit vel plusculo cibo crudior fuit, vel cum oraret, cogitavit aliquid, unde ejus in aliud evocaretur intentio, et quoties illi istis similia multa subrepserint. De nat. et gr. c. 38.

Doch, wenn wir die Sache recht betrachten, so bedarf es gar keiner solchen Untersuchung, von welcher Art Sünden die Kirche ihre Worte verstanden wissen wolle. Denn sie sagt, es seien jene leichte und tägliche, die man auch läßliche nenne. Sie verweist uns also auf eine bekannte Benennung. Nun, welche Sünden waren es denn, welche alle Theologen und mit ihnen alle Katholiken zur Zeit der tridentinischen Kirchenversammlung läßliche nannten? Kann uns Hirscher wenigstens einen bewährten Schriftsteller anführen, der wie er gelehrt habe, daß nur die unfreiwilligen oder halbfreiwilligen Fehler läßliche Sünden seien? Die Sünden, welche man in der ganzen Kirche läßliche nannte und nennt, sind die nicht ganz freiwilligen, und die zwar vorsätzlichen aber in sich geringfügigen Fehltritte.

291. Hier werden wir nun aber auf eine Bemerkung geführt, welche die ganze Streitfrage über Tod- und läßliche Sünde, auch abgesehen von allem, was bisher gesagt wurde, entscheidet. Die heilige Synode bedient sich öfters dieser Ausdrücke: „Tod- und läßliche Sünde." Sie lehrt an den hier angeführten Stellen, durch jede Todsünde verliere man die Gnade der Rechtfertigung und werde vom Himmelreiche ausgeschlossen, die läßlichen Sünden aber fänden sich auch in den Gerechten; von den Sakramenten handelnd, sagt sie, wer sich einer Todsünde schuldig wisse, dürfe die h. Eucharistie nicht empfangen, ohne vorher sich im Bußsakramente mit Gott versöhnt zu haben; wiederum es sei nothwendig, in der Beichte sich aller Todsünde anzuklagen, und heilsam, auch die läßlichen nicht zu übergehen. Nun wußte doch der Kirchenrath, wie diese Ausdrücke gewöhnlich verstanden und von allen Theologen erklärt wurden. Wenn er sie also nicht so verstand, sondern damit etwa den so sehr verschiedenen Begriff, den Hirscher will, verband; wie konnte er dann hierüber schweigen? Wußte er doch, daß man allgemein seine Worte nach der hergekommenen Erklärung verstehen, und folglich, wofern diese falsch wäre, mißverstehen würde.

Doch mehr noch. Es haben nicht bloß die Theologen von altersher über manche Punkte gestritten, ob man sich in denselben tödtlich oder nur läßlich verfehle; sondern die Kirche hat auch nicht selten diese Streitfragen vor ihren Richterstuhl gerufen und mit ihrem höchsten Ansehen entschieden. Man durchgehe besonders die

von den Päpsten Alexander VII. und Innocenz XI. verdammten Lehrsätze. Wenn nun aber alle Fehltritte, seien sie übrigens von noch so geringem Belange, sobald sie vorsätzlich begangen werden, aufhörten, läßliche Sünden zu sein; so waren jene Streitfragen ganz und gar überflüssig: es lag ihnen der Irrthum, daß es in dieser Untersuchung nicht bloß auf den Grad der Freiheit, mit der gesündigt werde, sondern auch auf die Wichtigkeit der Sache ankomme, zu Grunde. Was müßten wir also von der Kirche denken? Statt die Theologen über diesen Grundirrthum zu belehren, und so allen jenen Streitfragen ein Ende zu machen, hätte sie vielmehr, in die einzelnen Fragen eingehend, im Irrthume sie bestärkt. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, daß die Kirche die gewöhnliche Auffassung der Tod- und läßlichen Sünden als die richtige voraussetzt.

292. Wie könnte man ferner, auch hievon abgesehen, annehmen, daß eine Lehre, die, wenn sie Wahrheit enthielte, von so großer Bedeutung wäre, sowohl den hh. Vätern, als auch den Theologen aller Jahrhunderte unbekannt geblieben? Die Väter mußten über die Sünden, welche Gerechte begehen, ohne aufzuhören, gerecht zu sein, wider die Pelagianer oft und ausführlich handeln. Sie rechnen zu denselben allerdings auch jene Fehler, die ohne völlige Einwilligung begangen werden: aber wo findet Hirscher auch nur bei einem einzigen die Lehre, daß nur diese läßlich seien, und jeder noch so kleine Fehler, vorsätzlich begangen, zur Todsünde werde? Die Theologen aber, welche den Unterschied zwischen tödtlicher und läßlicher Sünde mit so großer Aufmerksamkeit prüften, und besonders im Streite mit den Lutheranern und andern neuern Sektirern über die Natur der läßlichen Sünde ausführlich reden mußten; sie wären insgesammt fortwährend im Irrthum befangen gewesen, da sie die von Hirscher verworfene Unterscheidung ganz ausdrücklich lehrten.

Es möchte endlich auch nicht schwer sein, was wir behaupten, aus der Natur der Sache selbst zu beweisen. Vorsätzliche Sünden werden nämlich nicht etwa bloß jene genannt, welche aus mehr teuflischer als menschlicher Lust am Bösen, als solchem, sondern alle die, welche mit vollem Bewußtsein, daß man fehle, und mit voller Freiheit des Willens, begangen werden. Eine sittliche

Ordnung aber, in welcher mit den leichtesten Fehltritten jeder Art, sobald sie in gesagtem Sinne vorsätzlich begangen würden, die ewigen Strafen der Hölle verbunden wären, möchte doch wohl nicht denkbar sein. Wir sagten, mit den leichtesten Fehlern jeder Art: denn zufolge dem von Hirscher aufgestellten Grundsatz würde nicht bloß diese oder jene, sondern jegliche Sünde, sobald sie mit voller Ueberlegung begangen würde, der Gnade der Kindschaft berauben. Nun denke man an die Menge jener kleinen Fehltritte, zu denen das tägliche Leben Veranlassung giebt; — der h. Augustin hat oben nur an einige wenige erinnert; — man denke, wie sehr auch die besten unter den Menschen zu vielen derselben geneigt sind: und man wird zugeben müssen, daß nach Hirscher's Erklärung der Todsünde wenige Gerechte hoffen dürften, die Gnade Gottes auch nur kurze Zeit zu bewahren, und des Rechts der Erbschaft nicht beraubt zu werden.

Zweites Hauptstück.

Vom Zustande der Sünde und der Gnade.

I.

Wer nicht im Zustande der (heiligmachenden) Gnade ist, der ist im Zustande der (Tod-) Sünde.

293. Die Lehre, daß eine vorsätzliche Sünde keine läßliche sein könne, ist nicht nur in der Katechetik Hirscher's klar und bestimmt ausgesprochen, sondern auch, wie wir schon bemerkten, in dem, was er in der Moral über die Unterscheidung der Sünden sagt, enthalten. Aber auch in jenem älteren Werk über die theologische Scholastik begegnet man derselben an mehr als einem Orte. Denn Hirscher klagt wiederholt auf das Bitterste über die Lehre der Theologen, daß die Lauheit, d. i. ein Zustand, in welchem man mit vollem Bewußtsein läßliche Sünden begehe, mit der heiligmachenden Gnade nicht unverträglich sei. Wie kann aber diese Ansicht Hirscher's

von der läßlichen Sünde mit einer andern Klage, die wir sogleich ausführlich vernehmen werden, in Einklang gebracht werden, mit der Klage nämlich, daß nach der theologischen Casuistik ein unkeuscher Gedanke, in den man, wenn auch nur eine ganz kurze Weile, vollkommen einwillige, Todsünde sei, und als solche der Liebe beraube und der ewigen Verdammniß schuldig mache? Wo vollkommene Einwilligung ist, da ist doch gewiß vorsätzliche Sünde. — Nun fügt aber Hirscher an dieser Stelle noch sogar hinzu, es werde auf diese Weise von einer kurzen Trübung der Reinheit gesagt, „was überhaupt kaum je von einer einzelnen That als solcher, welche sie auch sei, sondern fast bloß von der Lasterhaftigkeit gesagt werden könne?" — Der Widerspruch zwischen diesen beiden Behauptungen, wofern man die Worte in ihrem gewöhnlichen Sinne nimmt, ist zu handgreiflich, als daß wir Hirscher desselben so ohneweiters beschuldigen könnten. Wir müßten also schon deßhalb annehmen, daß nach Hirscher's Meinung jede vorsätzliche Sünde zwar mit dem Zustand der heiligmachenden Gnade unverträglich sei, daß sie aber deßhalb nicht sogleich auch der ewigen Verdammniß schuldig mache. Und gewiß, was schon andere Stellen aus seinen Schriften vermuthen ließen, scheint nun außer allem Zweifel zu sein: Hirscher nimmt an, daß es zwischen dem Zustande der heiligmachenden Gnade und dem Zustande der Todsünde viele Mittelzustände gebe. Und dies ist dann auch wiederum in der Katechetik deutlicher als in den übrigen Schriften ausgesprochen. Denn fast alles, was wir bisher gehört haben, kurz zusammenfassend, spricht Hirscher dort: „Wenn er (Overberg) die Sünden in Ansehung ihrer Schwere in Todsünden und läßliche eintheilt; so ist diese Eintheilung zwar wohl begründet, aber (weil von ihm und Andern außer ihrem Zusammenhange mit den Seelenzuständen, aus denen sie ausgehen, vorgetragen) praktisch gefährlich, ja sehr oft verderblich. Denn unläugbar wird diese Unterscheidung für Manche eine Quelle der Angst, für Andere des Leichtsinnes. Und wie so ganz verliert man hierbei (an das Objective der Gesetze geheftet) die verschiedenen moralischen Zustände der Seele aus dem Auge, in denen Alles, was innerlich vorgeht und nach außen gethan wird, entweder lebendig oder todt ist — mit den unzähligen Stufen und Auf- und Ab-Schwankungen zwischen Leben und Tod!" (§. 14.

S. 63.) Hier wird also ganz unverhohlen behauptet, daß es zwischen dem Leben der Gnade und dem Tode der Sünde unzählige Stufen gebe. Wenn aber das, so muß es auch unter den Sünden, die nach Hirscher's hier nochmals wiederholtem Grundsatz den Zuständen folgen, ebenso viele verschiedene Grade geben. Vorsätzliche, auch noch so kleine Sünden sind mehr als läßliche, und also auch wohl insofern Todsünden, als sie mit dem Leben im vollen Sinne des Wortes, mit der habituellen Liebe unverträglich sind; aber Todsünden im vollen Sinne des Wortes, d. h. solche, die der Hölle schuldig machen, sind nur jene, die aus dem Zustande des sittlichen Todes, nämlich der Lasterhaftigkeit hervorgehen. —

294. Und hätte sich Hirscher auch hierüber an diesen Stellen nicht so klar ausgesprochen, so müßte man es schon aus jenen, die wir aus seiner Moral mitgetheilt haben, schließen. Denn da er, wie ich schon bemerkte, von den verschiedenen Stufen des sündhaften Lebens so oft und ausführlich handelt; kann man gar nicht voraussetzen, daß er zwischen jenem Zustande der Gerechten, in dem eine geflissentliche Verletzung des Gesetzes auch in dem kleinsten Punkte nicht denkbar ist, und zwischen jenem der Sünder, in welchen der herrschend gewordene Geist der Selbstsucht nichts und gar nichts als Werke des Todes hervorbringt, nicht viele andere gedacht hätte. — Auf solche Weise enthielten dann jene beiden Behauptungen, daß auch läßliche Sünden, wenn sie vorsätzlich geschehen, der heiligmachenden Gnade berauben, und daß nur Lasterhaftigkeit der ewigen Verdammniß schuldig mache, keinen Widerspruch. Es wird uns aber hier auch klar, wie Hirscher auf der einen Seite über Tod- und läßliche Sünde ganz wie Huß und Bajus reden, und dann doch wider diese Irrlehrer die Freiheit des Willens behaupten konnte.

Indessen wenn er auf solche Weise nicht mehr im Widerstreite mit sich selber ist, so ist er es leider um desto mehr mit der katholischen Kirche. Denn diese hat von jeher geglaubt und gelehrt, daß zwar nicht alle Sünden der Gnade der Rechtfertigung berauben, daß aber jede Sünde, welche dieser Gnade beraubt, auch des ewigen Todes schuldig macht; daß es folglich kein Auf- und Abschwanken zwischen Leben und Tod giebt, sondern jeder Mensch ohne alle Ausnahme entweder in der Todsünde lebt, und so, wofern er nicht vor seinem Abscheiden aus diesem

Leben Buße thut, der Hölle verfallen ist, oder in der heiligmachenden Gnade, und also, wenn er in ihr aus diesem Leben scheidet, ein Erbe des Himmels ist.

295. Es ergiebt sich diese Wahrheit schon unmittelbar aus der Erklärung, welche uns die Kirche, die Lehre des Apostels, wie sie sagte, erläuternd, von der Rechtfertigung gab. (n. 164.) Denn wenn diese eine Versetzung des Menschen aus dem Zustand, in dem er als Kind des ersten Adam's, und also, wie anderswo derselbe Apostel sagt, als Kind des Zornes geboren wird, in den Zustand der Gnade und Kindschaft Gottes durch den zweiten Adam ist; wenn durch sie aus einem Ungerechten ein Gerechter, aus einem Feind ein Freund und Erbe des ewigen Lebens wird; so kann offenbar der Verlust dieser Gnade nicht Statt finden, ohne daß wiederum aus dem Gerechten ein Ungerechter, aus dem Freunde ein Feind wird, der nicht mehr der Hoffnung nach Erbe des Lebens, sondern aus dem Zustand der Gnade und Kindschaft in den Zustand des Zornes und der Sklaverei zurückgesunken ist. —

Hieraus müssen wir also erstlich schließen, daß es zwischen dem Zustande der Gnade, d. h. dem Zustande, worin der Mensch Freund und Kind Gottes, und zwischen dem Zustande der Todsünde, worin er Feind Gottes und Kind des Zornes ist, keine Mittelzustände giebt, und folglich jeder Mensch entweder in der heiligmachenden Gnade oder in der Todsünde lebt. Denn wir haben ja auch erkannt, daß es zwar eine langsam fortschreitende Vorbereitung auf die Rechtfertigung giebt, daß aber deßhalb die Rechtfertigung selbst nicht als ein allmähliger Uebergang, sondern als eine durch die Allmacht Gottes in dem Augenblicke, wo der büßende Mensch das Sakrament würdig empfängt (oder mit vollkommner Liebe zu empfangen verlangt), hervorgebrachte Umwandlung aufgefaßt werden muß. Ebenso kann nun auch der Gerechte dem Rückfall in den Zustand der Feindschaft Gottes allmählig nahe gebracht werden: aber der Rückfall selber ist darum kein allmähliges Versinken in Lasterhaftigkeit, sondern wiederum eine augenblickliche Umwandlung, welche dadurch eintritt, daß dem Menschen, in dem Augenblicke, wo er in die erste schwere Sünde einwilligt, die Gnade der Kindschaft genommen wird. Es geht dies aus der Vergleichung

zweier Stellen des tridentinischen Kirchenrathes klar hervor. In der einen wird gelehrt, daß wir nicht bloß durch den Unglauben, sondern durch jedwede Todsünde die Gnade der Rechtfertigung verlieren[1]; in der andern aber als Grund, weßhalb man die läßlichen Sünden in der Beichte übergehen dürfe, alle Todsünden aber einzeln aufzählen müsse, angegeben, weil „die läßlichen Sünden uns von der Gnade Gottes nicht ausschließen," „sämmtliche Todsünden aber, auch jene, die nur mit Gedanken begangen werden, die Menschen zu Kindern des Zornes und zu Feinden Gottes machen"[2]. Es ist also offenbar, daß es nach dem Glauben der Kirche eines und dasselbe ist, die Gnade der Rechtfertigung verlieren, und ein Kind des Zornes, ein Feind Gottes werden, und das eine wie das andere geschieht durch die Begehung jeglicher Todsünde. Daß aber hier die Kirche unter Todsünde einzelne Handlungen und nicht etwa Lasterhaftigkeit verstehe, ist erstlich wiederum durch den Sprachgebrauch, dann aber auch durch die Worte der Kirche selber gewiß. Denn nur von Handlungen konnte sie sagen, daß man sie einzeln angeben (sigillatim declarare), und wiederum, daß man sie aufzählen (recensere) müsse, und sie setzt noch hinzu, „selbst diejenigen, welche nur durch Begierden und Gedanken begangen werden." — Wenn aber nun der Mensch bis zum Augenblicke, wo er die Gnade der Rechtfertigung empfängt, ein Kind des Zornes bleibt, und von dem Augenblicke an, wo er sie verliert, wieder zum Kinde des Zornes wird; so folgt, daß es zwischen dem Zustande des Gerechten und jenem des Sünders keine Mittelzustände, wenn gleich in beiden viele Grade, giebt; so daß zwar der eine gerechter als der andere, und der eine mehr Sünder als der andere sein kann, jeder aber nothwendig ein Gerechter oder ein Sünder ist.

---

1) Sess. 6. c. 15. — Diese wie auch die folgende Stelle siehe unten n. 317, wo wir auf dieselbe zurückkommen müssen.

2) Sess. 14 cap. 5.

II.

Nach dem Tode giebt es keinen Uebergang vom Zustande der Sünde in den Zustand der Gnade.

296. Aus dem Bisherigen dürften wir ohne weiters folgen, daß jede Sünde, welche des Lebens der Gnade beraubt, auch des ewigen Todes schuldig mache. Denn wer ohne die Gnade der Rechtfertigung stirbt, der erscheint vor Gott als Ungerechter, als Feind, als Kind des Zornes; im jenseitigen Leben aber giebt es keine Buße und Bekehrung mehr. Aber freilich, eben dies, was wir vom jenseitigen Leben so zuversichtlich behaupten, giebt Hirscher nicht zu, und bei seinen Ansichten über die Sünde kann er es nicht zugeben. Denn wie haben wir uns diesen zufolge das Schicksal der aus dem gegenwärtigen Leben Abgeschiedenen zu denken? Wie die meisten Menschen in jenen Mittelzuständen, welche es zwischen der heiligmachenden Gnade und dem sittlichen Tode geben soll, leben; also sterben doch auch ohne Zweifel sehr viele in ebendenselben. Welches also muß dieser Gestorbenen Loos sein? Die Hölle? aber sie sind nicht lasterhaft, noch auch in eines jener wenigen Verbrechen gefallen, die allein, wie Hirscher sagte, derselben schuldig machen. Der Himmel? aber sie lebten in zwar nicht so groben, jedoch vorsätzlichen Sünden, die nach Hirscher mit der Gnade der Heiligung nicht bestehen können. So muß es also auch jenseits des Grabes unzählige Stufen, ein Auf- und Abschwanken zwischen Leben und Tod, Himmel und Hölle geben. Nun wissen wir freilich, daß zwischen Himmel und Hölle das Fegfeuer liegt: aber rings auf dem ganzen Erdkreis bekennen alle Katholiken, daß nur die Gerechten, d. i. die in der Gnade Gottes Verschiedenen in's Fegfeuer kommen. Hirscher muß also ein anderes Fegfeuer annehmen, ein Fegfeuer, in dem man sich noch bessern und die Gnade der Rechtfertigung, die zur Erlangung des ewigen Lebens nöthig ist, durch Buße erwerben kann: er muß, sage ich, entweder dieses behaupten, oder seine Theorie von dem Unterschiede der Tod- und läßlichen Sünde aufgeben, und mit allen Theologen lehren, daß jede Sünde, die mit dem Leben der Gnade nicht verträglich ist, auch des ewigen

Todes schuldig macht. Er hat das Erstere gewählt und sich dadurch leider immer mehr mit den wichtigsten Glaubenslehren in den offensten Widerspruch gesetzt. Vernehmen wir ihn.

297. Am Schlusse seiner Moral redet er von dem „Eintritt in jene Welt" und der „Scheidung," die bei demselben vorgenommen wird. „Unter den Millionen," die auf Erden leben, „sind für und für Ausgezeichnete, zwar im Leibe da, aber ihrem Geiste nach Himmlische, Durchgeläuterte, Bewährte. — Und unter den Millionen sind für und für Verruchte, denen dieses Leben . . . . zur Vollherrschaft des Geistes der Sünde ausgeschlagen hat. Und unter den Millionen sind für und für Getheilte, zwar Gott zugekehrt oder wenigstens nicht von Gott abgekehrt, aber noch keinesweges durchgeläutert oder bewährt, zum Theil erst Anfänger im Bessern. Das Himmelreich ist gleich einem Netze, in welchem sich gute und schlechte Fische befinden, und ist gleich einem Acker, auf dem Waizen und Unkraut wächst. Die Alle nun treten in jene Welt ein. Aber nicht mehr, um wie hienieden gemischt unter einander zu leben. Das erste Jahr ist vorüber. Es ist Herbst geworden; und die Schnitter sammeln alles, was der Herbst gebracht hat. — Jegliches sondernd und zusammenbringend nach seiner Art. Mth. 13, 41. Das Unkraut wird zum Verbrennen zusammen gelesen; der Waizen in die Scheune Gottes gebracht; das unvollkommen Ausgebildete und was noch einen Keim des Bessern in sich birgt, zum zweitenmal ausgestreut — in anderen Boden, unter andern Einflüssen, ob es noch seine Reife gewinne" [1]).

Bringen wir, was Hirscher hier sagt, mit den oben angeführten Stellen in Verbindung, so muß er unter den „Ausgezeichneten" jene, in denen „die Liebe das Gebietende ist, und Willen und Wandel beherrscht," unter den „Verruchten" aber die verstehen,

1) Moral. 2. Aufl. 3. Bd. §. 692. S. 723. Es wird aber die Anmerkung beigefügt: „Natürlich in entsprechenden Boden und unter entsprechende Einflüsse. In sehr verschiedenartigen Boden also und unter sehr verschiedenartige Einflüsse — je nach Bedürfniß. Und wessen bedarf nicht mancher, der alles nicht entschieden emporzubringen vermochte, was er hienieden erfuhr und verlebte und litt."

in welchen „die böse Lust das Gebietende“ und alles Wirken ein Wirken des Todes ist; oder vielmehr die Ausgezeichneten, von denen hier die Rede ist, sind die in jenem Liebeleben, wie er sich ausdrückt, ganz Durchläuterten, und die Verruchten die dem sittlichen Tod ganz und gar Verfallenen. Umsomehr also müssen zu den „Getheilten“ wenigstens alle jene gehören, die weder Gerechte noch Ungerechte sind, sondern auf einer „der unzähligen Stufen zwischen Leben und Tod auf- und abschwanken.“ Wie wird nun aber das Schicksal, das diese drei Klassen jenseits des Grabes erwartet, dargestellt? Das Unkraut (die Verruchten) wird zum Verbrennen gesammelt; der Waizen (die Ausgezeichneten) in die Scheune Gottes gebracht; das unvollkommen Ausgebildete (die Getheilten) zum zweitenmal ausgestreut. Ist also unter diesem jenseitigen Acker, auf dem noch einmal gesäet wird, das Fegfeuer verstanden; so folgt, daß nach Hirscher auch jene für dasselbe bestimmt werden, die ohne die Gnade der Rechtfertigung aus diesem Leben scheiden, in denen jedoch auch die Sünde nicht zur Vollherrschaft gekommen ist. Aber es ist dieses, und mehr noch als dieses, in der hier angeführten Stelle, auch wenn man sie für sich allein betrachtet, deutlich genug ausgesprochen. Menschen, die keinen Keim des Bessern mehr in sich bergen, giebt es vielleicht gar keine; ganz gewiß aber gehören nicht alle, die ohne die Gnade der Rechtfertigung leben, zu diesen wahrhaft „Verruchten.“ Wenn also, „was noch einen Keim des Bessern in sich birgt,“ jenseits von neuem ausgestreut wird, so ist klar, daß auch solche, welche ohne die heiligmachende Gnade sterben, darum nicht alsogleich in die Hölle kommen. Aber nicht genug; das Fegfeuer ist für sie nicht nur ein Reinigungsort, sondern auch ein Prüfungsort: denn es fragt sich ja, „ob sie noch ihre Reife gewinnen,“ und folglich auch, ob sie noch als Waitzen in die Scheune Gottes gebracht, oder als Unkraut in den Feuerofen geworfen werden. Das Loos des Menschen ist also nach dieser Lehre bei seinem Tode nicht immer entschieden.

298. Es hatte aber Hirscher auch schon am Ende des ersten Bandes der Moral „die jenseitigen Vorkehrungen zur Realisirung des Reiches Gottes“ untersucht. Dort lesen wir nun, wenn es in jenem Leben, wie aus Matth. 12, 32. folge, noch eine Vergebung der Sünde gebe; so müsse es dort auch noch eine Bes-

serung und folglich Mittel zur Besserung geben. Nun lernen wir aber, so wird weiter geschlossen, aus dem, was der h. Petrus von den Altvordern, denen Christus im Kerker predigte[1]), sagt, daß jene Vorkehrungen eines Theils „Vorkehrungen der Strenge," andern Theils aber „wiederum an das Wort Christi und sein Evangelium geknüpft sind". „Und ach," heißt es dann, „wie viele der Hingeschiedenen bedürfen auch jetzt noch einer ersten oder nochmaligen Predigt der Sache Christi, als welche sie hienieden nie hörten, nie verstanden, nie würdigten". Und „diese Kunde von den jenseitigen Anstalten (zur Besserung) ist auch für uns wohlthätig wirksam. Also (das wissen wir nun) also entgehen wir der Mühe der Selbstverläugnung und dem Kampfe mit der Sünde nicht. Hier oder dort. — Also wird es einmal zu lebendigem Glauben und wahrer Liebe kommen müssen. „Hier oder dort." (1. Bd. S. 434.) — Nun, wenn es in jenem Leben noch eine Besserung giebt, die mit der ersten Predigt der Sache Christi und folglich mit dem ersten Glauben an Christus beginnt; wenn es auch dort noch — durch die nochmalige Predigt der nie verstandenen oder nie gewürdigten Sache Christi — zum lebendigen Glauben und zur wahren Liebe kommen kann: so ist es klar, daß man auch nach dem Tode noch bekehrt werden und zur Gnade der Rechtfertigung gelangen kann.

299. Ist es nun aber möglich, der Offenbarung und dem auf ihr gegründeten katholischen Glauben ärger zu widersprechen? Wohl lesen wir in der Schrift von dem Unkraut, das zum Verbrennen gesammelt, und vom Waizen, der in die Scheune Gottes gebracht wird: aber wahrlich nichts von dem nicht zur Reife gekommenen Saamen, der zum zweiten Male ausgestreut werde. Vielleicht wird Hirscher sagen, an dieser Stelle sei von der Scheidung am jüngsten Tage, und nicht vom Tode die Rede. Aber warum berief er sich denn auf sie? Doch sei es: es giebt ja so viele andere Schriftstellen, welche ausdrücklich vom Tode reden. Ist nun in diesen auch nur eine Spur von jener zweiten Aussaat zu finden; oder wird uns nicht vielmehr in allen der Tod als der für die Ewigkeit entscheidende Augenblick geschildert? Schon im

---

1) 1. Petr. 3, 19. 20.—4, 6.

Buche Sirach lesen wir: „Leicht ist es Gott, einem Jeden am Tage seines Todes nach seinen Wegen zu vergelten.“ (11, 28.) Und hat uns der Herr selber dieses beim Tode eintretende Gericht nicht stets als ein entscheidendes und unwiderrufliches dargestellt? Man durchgehe alle jene Parabeln, worin er uns ermahnt, jeden Tag und jede Stunde auf den Tod gefaßt zu sein: es ist in ihnen immer nur von zwei Klassen die Rede, die Einen gehen in die Freude ihres Herrn ein, die Andern werden mit gebundenen Händen und Füßen in die Finsterniß, wo Heulen und Zähnklappern ist, hinausgeworfen. Und auf welche andere Weise will Hirscher das Gleichniß, dessen sich schon Salomon bediente, erklären: „Wenn der Baum fällt nach Süden oder Norden, so bleibt er auf dem Orte, wo er gefallen ist, liegen“? (Eccles. 11, 3.) Das katholische Alterthum hat es immer von dem Menschen, dessen Schicksal im Tode entschieden wird, verstanden [1]). Wenn nun derselbe Prediger ermahnt, die Zeit des Lebens zu benutzen, weil nach dem Tode „weder Werk noch Vernunft noch Weisheit noch Wissenschaft sei“ [2]): so will Hirscher freilich, wie wir später sehen werden, darin einen Beweis sehen, daß der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele im alten Bunde schwankend gewesen; aber die katholischen Schriftausleger haben in dieser Stelle stets mit dem h. Hieronymus [3]) und dem h. Gregor dem Großen [4]) die ernste Mahnung gefunden, das gegenwärtige Leben wohl zu benutzen, weil jenseits des Grabes keine Buße noch Heiligung mehr möglich ist. Den Glauben an die Unsterblichkeit spricht ja der Prediger sowohl an der eben angeführten Stelle, wo er der Vergeltung nach dem Tode gedenkt, als auch

---

1) S. Hieron. in hunc locum. S. Bernh. serm. parv. 49.

2) Quodcunque facere potest manus tua, instanter operare: quia nec opus nec ratio nec sapientia nec scientia erunt apud inferos, quo tu properas. Eccl. 9, 10.

3) Fac quodcunque nunc potes et labora; quia quum ad infernum descenderis, locus non erit poenitentiae. In hunc locum.

4) Dial. l. 4. c. 39. Derselbe h. Lehrer schreibt: Quia et venturae mortis tempus ignoramus et post mortem operari non possumus, superest ut ante mortem tempora indulta rapiamus. Sic enim mors ipsa cum venerit, vincetur, si priusquam venerit, semper timeatur. In Evang. Hom. 15.

an andern sehr nachdrücklich aus[1]). Wenn er es aber auch nicht thäte, so ist es ja Gottes des Wahrhaftigen Wort, das wir vor uns haben; und wie könnten wir in ihm den Sinn finden wollen, daß mit dem Tode jedes Wissen und jedes Wirken aufhöre? Vor einer solchen Erklärung zu warnen, hielt der h. Hieronymus gar nicht einmal für nothwendig; wohl aber bemerkt er, daß hier von allen Gestorbenen, auch von den Gerechten und Heiligen geredet wird. Es giebt also unter denen, von welchen der Prediger spricht, nicht bloß Wissenschaft, sondern auch Weisheit, und nicht bloß irgend ein, sondern auch ein heiliges Wirken. Wer wird daran zweifeln? Aber es giebt nicht mehr jenes Wissen, jene Weisheit, jenes Wirken, wodurch wir dieses gegenwärtige Leben zu unserm Heile benutzen können. „So lange die Menschen leben," also hatte kurz vorher der h. Hieronymus einen ähnlichen Spruch des Predigers erklärt: „so lange die Menschen leben, können sie gerecht werden; nach dem Tode aber giebt es keine Gelegenheit mehr, ein gutes Werk zu üben" [2]).

Sowohl der h. Hieronymus aber als auch der h. Gregor machen aufmerksam, daß dieselbe Lehre, die hier gegeben werde, in den Worten des Herrn enthalten sei: „Es kommt die Nacht, in der niemand wirken kann." (Joh. 9, 4.) Gewiß spricht der Herr weder den Verdammten in der Hölle noch den Seligen im Himmel jegliches Wirken ab; er kann also nur von dem Werke unseres Heiles reden. Daß er aber unter der Nacht, in der niemand mehr wirken könne, den Tod verstehe, lehren außer Hieronymus und Gregor auch Chrysostomus, Augustin, Euthymius, Theophylact, Cyrillus, Beda [3]) u. a.

Mit solchen Aussprüchen der Schrift läßt sich sehr gut die Lehre von einem Fegefeuer vereinbaren, in welchem die Gerechten, denen das Himmelreich als Erbe bereits gesichert ist, ehe sie

---

1) So heißt c. 12, v. 7.: Antequam . . . revertatur pulvis in terram suam, unde sumptus est, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.

2) Nunc (Ecclesiastes) eadem complet et repetit: donec vivunt homines, posse eos justos fieri, post mortem vero nullam boni operis dari occasionem. In c. 9. v. 5. Mortui nihil noverunt amplius, nec habent ultra mercedem.

3) In ihren Commentarien zu dieser Stelle.

in dasselbe eingehen, von den ihnen anklebenden Makeln gereinigt werden, gewiß aber nicht die Lehre von einem Fegefeuer, in welchem auch die Sünder, in denen noch ein Keim des Bessern ist, einer zweiten Prüfung unterworfen werden. Steht nun aber einerseits fest, daß mit dem Tode das Schicksal des Menschen unwiderruflich entschieden ist, und ist es andrerseits ebenso gewiß, daß nur, die Kinder Gottes sind, auch Erben Gottes sein werden; so folgt, daß nicht nur die Verruchten, sondern alle, welche im Stande der Ungnade, d. h. ohne die Gnade der Kindschaft sterben, unrettbar verloren sind.

300. Wir dürfen jedoch hier einen in der Theologie sehr bekannten Satz des h. Johannes von Damaskus, den wir auch schon beim h. Gregor von Nyssa und andern kirchlichen Schriftstellern lesen, nicht mit Stillschweigen übergehen. Derselbe lautet: „Was für die Menschen der Tod, das ist für die Engel der Sündenfall: denn nach ihrem Falle giebt es für die Engel keine Sinnesänderung mehr, wie es für den Menschen keine nach dem Tode giebt" [1]). Auf diesen Satz pflegen sich mit dem h. Thomas [2]) alle Theologen zu berufen, wo sie vom Falle der Engel und der ihnen unverzüglich folgenden Verdammniß handeln: woraus man ersieht, mit welcher Zuversicht sie die Wahrheit, die wir vertheidigen, für eine unbezweifelte Glaubenslehre hielten.

Und gewiß dieselbe ist als solche in der ganzen Kirche so allgemein verbreitet, sie wird in allen Schriften, auch in jenen, die für den Unterricht oder die Erbauung des Volkes verfaßt sind, so einstimmig vorgetragen, von allen Lehr- und Predigtstühlen so oft und so dringend wiederholt, in den Gebeten, den Gebräuchen, den Verordnungen der Kirche so offenbar vorausgesetzt: daß man auch

---

1) *Χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι ὅπερ ἐστὶ τοῖς ἀνθρώποις ὁ θάνατος, τοῦτο τοῖς ἀγγέλοις ἡ ἔκπτωσις. μετὰ γὰρ τὴν ἔκπτωσιν οὐκ ἐστὶν αὐτοῖς μετάνοια, ὥσπερ οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις μετὰ τὸν θάνατον.* De fide orth. l. 2. c. 4. Cf. S. Greg. Nyss. Philos. l. 1. c. 3. Nemes. De nat. hom. c. 1.

2) Hoc enim est hominibus mors, quod Angelis casus, ut Damascenus dicit. Manifestum est autem, quod omnia mortalia peccata hominum, sive sint magna sive sint parva, ante mortem sunt remissibilia, post mortem vero irremissibilia et perpetuo manentia. Summa p. 1. q. 64. a. 2. Cf. Cont. Gent. l. 4. c. 91. In l. 2. dist. 7. q. 1. a. 2.

ohne eine ausdrückliche Entscheidung der Kirche sie als eine Glaubenswahrheit anzuerkennen genöthigt wäre. Ist aber eine solche Entscheidung nicht längst gegeben? Hören wir, wie die occidentalische und orientalische Kirche auf dem Concilium von Florenz sich in ihrem feierlichen Glaubensbekenntnisse über das Loos der Abgeschiedenen ausspricht:

„Wenn wahrhaft Bußfertige in der Liebe Gottes verscheiden, ehe sie für das Begangene und Unterlassene durch würdige Früchte der Buße genuggethan haben; so werden ihre Seelen durch reinigende Strafen nach dem Tode geläutert, und zur Erleichterung dieser Strafen kommen ihnen die Fürbitten der lebenden Gläubigen zu Gute, das h. Meßopfer nämlich, Gebete, Almosen und andere Werke der Frömmigkeit, welche von den Gläubigen gemäß der Anordnung der Kirche verrichtet zu werden pflegen; und die Seelen jener, welche nach dem Empfang der Taufe sich mit keiner Sünde befleckten, oder von der Sünde, mit der sie sich befleckten, sei es in ihren Leibern, sei es nach dem Tode, wie oben gesagt, gereinigt worden sind, werden sogleich in den Himmel aufgenommen, und schauen den dreieinigen Gott klar, wie er ist, obschon einer vollkommner als der andere; die Seelen jener aber, welche in einer wirklichen Todsünde oder auch bloß in der Erbsünde sterben, fahren sogleich zur Hölle, wo sie jedoch verschiedene Strafen leiden" [1]).

Die Kirche beabsichtigt hier, ihren Glauben über das Loos der Absterbenden auszusprechen. Indem sie also sagt: „Die

---

1) Definimus item: Si vere poenitentes in Dei charitate decesserint, antequam dignis poenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et de omissis, eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari et ad poenas hujusmodi relevandas prodesse eis fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas et alia pietatis officia, quae a fidelibus fieri consueverunt, secundum ecclesiae instituta; illorumque animas, qui post sacrum baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quae post contractam peccati maculam vel in suis corporibus vel eisdem exutae, prout superius dictum est, sunt purgatae, in coelum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est, licet alius alio perfectius: illorum autem animas, qui in mortali actuali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere; poenis tamen disparibus puniendas. Conc. Florent. Definitio.

in der Liebe Gottes sterben," kommen in den Himmel oder in's Fegefeuer, „die aber in der Todsünde sterben," steigen zur Hölle hinab; so setzt sie voraus, daß alle, die nicht in der Liebe Gottes sind, im Zustande der Todsünde sind, und nimmt also zwischen dem Leben der Liebe und dem Tode der Sünde keine Mittelzustände an. Zwar unterscheidet sie jene, die ganz gereinigt sind, von denen, die noch der Reinigung bedürfen; aber von den einen wie von den andern sagt sie, daß sie in der Liebe sterben. Ebenso sind jene, welche ohne die Liebe sterben, entweder nur mit der ererbten oder auch mit persönlicher Schuld befleckt: alle jedoch sind in der Todsünde. Indem aber die Kirche von allen, die in der Todsünde sterben, entscheidet, daß sie sogleich in die Hölle kommen; so ist klar, daß sie unter Todsünde jenen Zustand verstehe, welcher die Hölle verdient. Also sind nach ihrer Lehre alle jene, die nicht in der heiligmachenden Gnade leben, des ewigen Todes schuldig.

301. Die mit keiner andern als der Erbschuld beladen sind, kommen zwar in die Hölle, doch werden sie daselbst, so fügte das Concilium hinzu, nicht auf dieselbe Weise, als jene, die in persönlichen Sünden sterben, bestraft. Man kann also mit dem h. Thomas [1]) und manchen andern Theologen noch immer annehmen, daß jene Ungetauften, die vor dem Gebrauche der Vernunft aus diesem Leben scheiden, keine Strafe, die sie positiv unglückselig mache, dulden, sondern nur auf ewig vom Himmelreiche ausgeschlossen sind. Dies Letztere aber müssen alle Katholiken gegen Calvin und andere Häretiker bekennen. Denn die Kirche entscheidet ausdrücklich, daß diese Unmündigen ebenso wie die übrigen Verdammten in die Hölle kommen. Und wenn auch unter dem Worte Hölle zuweilen die Unterwelt im allgemeinen verstanden wird, so ist doch klar, daß die Kirche hier mit diesem Namen den Ort der ewigen Strafe bezeichnet.

302. Es wurde aber diese Wahrheit auch schon auf mehreren Concilien wider die Pelagianer als Glaubenslehre ausgesprochen. Die Synode zu Diospolis (im Jahre 415) nöthigte den Pelagius als Irrthum zu verdammen, daß die Kleinen, wenn sie auch nicht getauft würden, das ewige Leben besitzen könnten. „Wenn ihnen aber," bemerkt der h. Augustin, „dieses versagt ist, was bleibt ihnen

---

1) In l. 2. sent. dist. 33. q. 2. De mals. q. 5. a. 2 u. 3.

dann anders, als der ewige Tod"[1]). Ebenso entschieden die Concilien zu Carthago und Mileve (im Jahre 416), und das letztere nennt die Lehre, daß „die unmündigen Kinder, auch ohne durch die Sakramente der christlichen Gnade erneuert zu werden, das ewige Leben besitzen können," eine neue und gar zu verderbliche Häresie[2]). Die Päpste Innocenz, Zosimus, Bonifacius und Cölestin bestätigten einer nach dem andern diese Synodalbeschlüsse, und der Kirchenrath von Trient hat denselben Glauben klar ausgesprochen. Denn er giebt den Grund, weßhalb auch „die Kleinen, die selbst noch nicht sündigen konnten, nach Vorschrift der Apostel zur Vergebung der Sünden getauft werden," mit den Worten des Herrn an: weil sie ohne aus dem Wasser und dem h. Geiste wiedergeboren zu sein, nicht in's Himmelreich eingehen können[3]). So hatte auch schon der h. Augustin geschlossen, und er warnt, den Kindern nach unserer Willkühr ohne die Taufe Christi kein ewiges Heil zu versprechen, das ihnen die Schrift, die allem menschlichen Scharfsinn vorzuziehen ist, nicht verspricht[4]). — Wenn nun aber selbst diejenigen, welche mit der bloßen Erbsünde sterben, des ewigen Lebens nie theilhaftig werden können, wie will man denn diese Hoffnung jenen machen, die zur ererbten Schuld die persönliche hinzugefügt, aber nur eben nicht alle Keime des Guten in sich erstickt haben?

---

1) Pelagius in ecclesiastico judicio, ut aliquo modo catholicus pronuntiaretur, anathematizare compulsus est: Infantes, etiamsi non baptizentur, habere vitam aeternam. Hac enim negata, quid nisi mors aeterna remanebit? — S. Aug. epist. 186 (alias 106) ad Paulin. c. 8. n. 27. Cf. de gestis Pelagii c. 2. n. 24.

2) Nova haeresis et nimium perniciosa tentat assurgere inimicorum gratiae Christi: pueros quoque parvulos, etsi nullis innoventur christianae gratiae sacramentis, habituros vitam aeternam. In epist. Conc. ad Innocentium P.

3) Ex traditione Apostolorum etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt. Nisi enim quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. Sess. 5. c. 4.

4) Nulla igitur ex nostro arbitrio praeter baptismum Christi salus aeterna promittatur infantibus, quam non promittit Scriptura divina, humanis omnibus ingeniis praeferenda. De remiss. pecc. l. 1. c. 23.

III.

Prüfung der Einreden.

303. Aber Hirscher hat uns seine Ansicht aus dem Evangelium beweisen wollen: wir müssen also hier auf die oben aus dem ersten Bande seiner Moral angeführte Stelle näher eingehen. Christus, sagt er, herrsche der Lehre des Apostels zufolge (1. Kor. 15, 25.) bis zur endlichen Tilgung aller seiner Widersacher, sonach bis zur endlichen Tilgung aller Sünde. „Aber, fährt er fort, auch unter den Abgeschiedenen ist Sünde. Soll diese kein Gegenstand seiner Mittlerschaft sein? — Umgekehrt wissen wir, daß es noch in jenem Leben eine Vergebung (Matth. 12, 32.), folglich auch eine Besserung giebt und Mittel der Besserung. Wir sind daher auf das Bestimmteste" (ja freilich, auf das Bestimmteste!) „belehrt, und es kann uns nicht befremden, daß Christus den Todten nach seiner Auferstehung" (nach seiner Auferstehung?) „das Evangelium verkündet habe. Was er nun einmal that, warum sollte er es nicht überhaupt thun?" (§. 176.) Das die Beweisführung Hirscher's: was werden wir auf dieselbe antworten?

Wenn alle Sünde getilgt wird, die Tilgung aber durch Vergebung und Besserung geschieht: so folgt, daß endlich alle Sünder selig werden. Da man nun dieses nicht sagen kann, und Hirscher es gewiß auch nicht sagen wollte; so suchen wir eine richtigere Auslegung der Worte des Apostels. Er sagt, Christus werde herrschen, nicht eben bis zur endlichen Tilgung aller seiner Widersacher, sondern bis Gott ihm alle seine Feinde zu Füßen legen werde. Dies geschieht freilich nicht eher, bis alle Macht und Herrschaft der feindlichen Gewalten, und also auch der Sünde, vernichtet sein wird. Aber anders wird die Macht der Sünde in denen, welche in ihrem Leben auf Erden durch Christus mit Gott versöhnt wurden, anders in denen, welche in der Ungnade Gottes sterben, vernichtet werden: in jenen dadurch, daß die Sünde mit allen ihren Folgen getilgt wird, in diesen dadurch, daß sie von jenem großen Tage an das Reich Gottes nicht mehr bekämpfen und beunruhigen können, und durch die ewige Schmach und Qual, der sie anheimgefallen, auch

wider ihren Willen die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes verherrlichen müssen [1]).

304. Hirscher beruft sich ferner auf jenen Ausspruch des Herrn, in welchem einer Sündenvergebung in jener Welt erwähnt wird. (Mth. 12, 32.) Wir wollen es einstweilen dahingestellt sein lassen, ob daraus, daß in jenem Leben noch Sünden vergeben werden, überhaupt folge, daß es in ihm noch eine Besserung und Mittel zur Besserung geben müsse; aber folgt etwa daraus auch, daß es dort eine Besserung gebe, durch welche es noch erst zum lebendigen Glauben und zur wahren Liebe kommen kann, daß es eine Besserung gebe, die Bekehrung sei und zur Rechtfertigung führe? Ebensowenig als man daraus, daß in jener Welt noch Sünden vergeben werden, schließen kann, daß Todsünden in ihr vergeben werden. Auch der h. Gregor der Große führt jene Stelle aus dem Evangelium als Beweis an, daß noch im andern Leben Sünden nachgelassen werden; aber sogleich fügt er hinzu, dies müsse jedoch von kleinen und sehr geringen Fehltritten verstanden werden, z. B. von müßigen Worten, von unmäßigem Lachen, von zu großer Sorge für die zeitlichen Dinge. Dann die bekannte Stelle des Apostels (1. Kor. 3, 11—15.) anführend, erklärt er, daß also nicht jener durch's Feuer gerettet werde, der auf den Grund, den Gott gelegt, Eisen, Erz oder Blei baue, d. i. größere und deßhalb dann nicht mehr zerstörbare Sünden, sondern Holz, Heu, Stoppeln, d. i. geringe und sehr leichte Sünden, die jenes Feuer leicht verzehre. Und selbst, so schließt er, daß jemanden im Fegfeuer diese geringsten Fehler vergeben werden, muß er in diesem Leben durch gute Werke verdient haben [2]).

---

1) Vergl. über diese Stelle des Apostels Bd. 1. n. 438.

2) In qua sententia datur intelligi, quasdam culpas in hoc saeculo, quasdam vero in futuro posse laxari. Quod enim de uno negatur, consequens intellectus patet, quia de quibusdam conceditur. Sed tamen, ut praedixi, hoc de parvis minimisque peccatis fieri posse credendum est, sicut est assiduus otiosus sermo, immoderatus risus, vel peccatum curae rei temporalis . . . . . Pensandum sollicite est, quia illum per ignem dixit posse salvari, non qui super hoc fundamentum ferrum, aes vel plumbum aedificat, i. e. peccata majora et idcirco duriora atque tunc jam insolubilia, sed lignum, foenum, stipulam, i. e. peccata minuta atque levissima, quae ignis

305. Aber Christus hat den Altvordern in der Vorhölle gepredigt: daraus also lernen wir, daß überhaupt auch den Hingeschiedenen noch das Evangelium gepredigt wird. Hirscher fährt hier fort: „Oder gehören die Sündigen, welche auf seinen Namen getauft, im Glauben an Ihn, im Vertrauen auf Ihn, und in dem Verlangen nach Ihm aus diesem Leben abgeschieden sind, Ihm weniger an, als die Altvordern aus den Tagen Noah's?" Und so könnte man glauben, er rede von den Gerechten und behaupte nur, daß sie in dem Fegfeuer von den ihnen noch anklebenden Makeln durch die Predigt Christi gereinigt würden. Aber unmittelbar hierauf folgen eben jene Stellen von der ersten oder nochmaligen Predigt der hienieden nie gehörten, nie verstandenen, nie gewürdigten Sache Christi, durch welche die Hingeschiedenen zum Kampfe mit der Sünde bewogen, und so noch zum lebendigen Glauben, und zur wahren Liebe gelangen. — Ob die Behauptung Luther's, daß die Gerechten im Fegefeuer noch an Tugend und Verdienst wachsen können, mit der katholischen Lehre vereinbar sei, werden wir vielleicht später untersuchen; hier fragt es sich nur, wie man daraus, daß Christus den Vätern in der Vorhölle die frohe Botschaft ihrer Erlösung brachte, schließen könne, es gebe überhaupt unter den Abgeschiedenen eine Predigt des Evangeliums, und zwar eine solche, durch die auch jene, welche ohne den seligmachenden, d. h. durch die Liebe lebendigen Glauben gestorben sind, zu diesem noch geführt werden? Nämlich jene Altvordern, wovon der h. Petrus redet, gehörten zu denen, „welche einst ungläubig waren, als sie in den Tagen Noah's, da die Arche gebaut wurde, sich auf Gottes Langmuth verließen" [1]). Aber wenn sie in den Tagen, da Noah die Arche baute, ungläubig waren, folgt daraus, daß sie es, als nun das Strafgericht Gottes hereinbrach, noch blieben?

---

facile consumat. Hoc tamen sciendum est; quia illic saltem de minimis nihil quisque purgationis obtinebit, nisi bonis hoc actibus in hac vita positus, ut illic obtineat, promereatur. Dial. l. 4. c. 39.

1) In quo (spiritu) et his, qui in carcere erant, spiritibus veniens praedicavit: qui increduli fuerant aliquando, quando exspectabant Dei patientiam in diebus Noë, cum fabricaretur arca. 1. Petr. 3, 19. 20.

War nicht vielmehr dieses Strafgericht durch die Barmherzigkeit Gottes der Art, daß es den Menschen Zeit ließ, in sich zu gehen, für ihren Unglauben, wie für ihre übrigen Sünden bei Gott Verzeihung zu suchen, und so den zeitlichen Tod in bußfertiger Gesinnung erduldend dem ewigen zu entfliehen? Wohl ist es wahr, daß man die Worte des h. Petrus auf mehr als eine Weise zu erklären gesucht hat. Aber darf man in einer Stelle der Schrift, die dunkel und verschiedener Auslegung fähig ist, eine Lehre finden wollen, die mit anderen ganz klaren und von der ganzen Kirche immer auf dieselbe Weise verstandenen Stellen in Widerspruch steht? Daher sagt Allioli, nachdem er die eine oder andere Erklärung, die der Hirscher'schen Ansicht günstig wäre, erwogen hat, mit vollem Recht: „Dagegen haben die hh. Väter und älteren katholischen Schriftausleger durch genaue Auffassung der Texteswotte und Vergleichung derselben mit der sonstigen Lehre der Schrift den besten Ausweg gefunden. Da nämlich einerseits der Text nur von solchen Ungläubigen spricht, die zur Zeit ungläubig waren, da die Arche gebaut ward, und dabei also nicht ausgeschlossen ist, daß diese Ungläubigen vor ihrem Tode noch Buße thaten, anderseits als Lehre der Schrift feststeht, daß der, welcher im Unglauben stirbt, nichts mehr zu seinem Heile thun kann: so müssen solche Ungläubige verstanden werden, welche nicht gleich den empörenden Ungeheuern der Sündfluth im Unglauben und Sünde verharrten (Job. 26.), sondern solche, welche durch Reue und Buße aus dem Wasser der Sündfluth nicht zwar das Leben des Leibes, aber doch das der Seele retteten." —

306. Und gewiß, wie man im christlichen Alterthum von der Predigt Christi unter den Abgeschiedenen gedacht, ersehen wir aus einer Stelle des h. Chrysostomus. Er berichtet, daß einige die Frage, welche der Vorläufer des Herrn stellte: „Bist du es, der da kommen soll?" — durch den Zusatz „in die Unterwelt oder Hölle" erklärten. Johannes nämlich rede so, damit Christus auch dorthin sich begebe, um zu predigen. Das findet nun der h. Lehrer so „lächerlich, daß man darauf sehr passend mit dem Apostel antworten könne: „Brüder, werdet nicht Kinder am Verstande, sondern im Bösen möget ihr Kinder sein." Und weßhalb? „Denn das gegenwärtige Leben ist die Zeit des Kampfes,

nach dem Tode aber sind Gericht und Strafe." Darum ermahnt der Heilige seine Zuhörer in der zweiten Homilie über Lazarus, „alles, was sie begangen, in diesem Leben abzubüßen, damit sie ohne Lasten vor jenem Richterstuhl erscheinen. So lange wir hier sind, haben wir gute Hoffnung; wenn wir aber dort angekommen sind, können wir nicht mehr Reue erwecken, noch uns von den Sünden reinigen" [1]). — An der oben angeführten Stelle aber folgt nun auch die Erklärung eben jener Worte des Apostels über die Verherrlichung Christi, auf welche sich Hirscher berief. „Denn sonst, sagt er, wenn die Ungläubigen auch nach dem Tode durch den Glauben könnten gerettet werden; so gienge keiner verloren. Denn alsdann werden alle Reue haben und ihm zu Füßen fallen. Höre nun, wie Paulus redet: „Im Namen Jesus werden sich alle Kniee beugen derer, die im Himmel, auf der Erde und unter der Erde sind, und alle Zungen werden bekennen, daß der Herr Jesus Christus in der Herrlichkeit Gottes des Vaters ist." Und: „Alles hat er seinen Füßen unterworfen." Aber sie haben keinen Nutzen von dieser Unterwerfung, weil sie nicht mit gutem Willen gewählt, sondern erzwungen ist." „Lasset uns also," so schließt er, „derlei Meinungen wie alter Weiber Geschwätz und jüdische Fabeln meiden" [2]).

---

1) *Πάντα ἐνταῦθα διάλυσαι, ἵνα χωρὶς πραγμάτων τὸ βῆμα ἴδῃς ἐκεῖνο, ἕως ἂν ἐνταῦθα ὦμεν, ἐλπίδας ἔχομεν χρηστάς· ἐπειδὰν δὲ ἀπέλθωμεν ἐκεῖ, κύριοι λοίπον μετανοίας οὐκ ἐσμὲν, οὐδὲ τοῦ τὰ ἡμαρτημένα ἡμῖν ἀπονίψασθαι.* Hom. II. de Lazaro.

2) *Ἀλλὰ καὶ τὸ πολλῷ καταγελαστότερου̃ τούτου, ἐκεῖνο ἂν εἴη· φασὶ γάρ, ὅτι διὰ τοῦτο ταῦτα ἔλεγεν, ἵνα κἀκεῖ ἀπελθὼν κηρύξῃ. πρὸς οὓς εὔκαιρον εἰπεῖν· ἀδελφοὶ μὴ παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσὶν, ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε. ὁ μὲν γὰρ παρὼν βίος πολιτείας ἐστὶ κοιρός. μετὰ δὲ τελευτὴν κρίσις καὶ κόλασις. ἐν γὰρ τῷ ᾅδῃ, φησὶν, τίς εὐξομολογήσεταί σοι; . . . . . ἄλλως δὲ, εἰ μέλλοιεν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν οἱ ἄπιστοι πιστεύοντες σώζεσθαι, οὐδεὶς ἀπολεῖταί ποτε. πᾶντες γὰρ μεταγνώσονται τότε καὶ προςκυνήσουσι. καὶ ὅτι τοῦτό ἐστιν ἀληθὲς, ἄκουσον Παύλου λέγοντος· ὅτι πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσει, καὶ πᾶν γόνυ κάμψει ἐπουρανίων, καὶ ἐπιγείων, καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται, ὅτι κύριος Ιησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ πατρός. καὶ ὅτι πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. ἀλλ᾽ οὐδὲν ὄφελος τῆς ὑποταγῆς ἐκείνῆς. οὐ γὰρ προαιρέσεως ἐστὶν εὐγνώμονος· ἀλλὰ τῆς τῶν πραγμάτων, ὡς ἂν εἴποι τις, λοιπὸν ἀνάγκης. μὴ δὴ τοιαῦτα*

Auch der h. Augustin redet von dem Satze, den wir vertheidigen, wie von einer allgemein bekannten Glaubenswahrheit. Eine Stelle aus der vierten Rede des h. Cyprian über die Sterblichkeit anführend, sagt er, dieser Lehrer bezeuge „im hellsten Lichte des katholischen Glaubens, daß mit dem Tode aller Kampf und alle Versuchung ein Ende habe: doch, fügt er hinzu, wenn er es auch nicht bezeugte, wie könnte was immer für ein Christ hieran zweifeln"[1])? Entgegnete man nun etwa, daß diese hh. Väter nur von jenen Christen redeten, welche in diesem Leben mit standhaftem Eifer gestritten, und darum im jenseitigen keine neue Kämpfe zu gewärtigen hätten; so sagt derselbe h. Cyprian: „Wann wir werden von hinnen geschieden sein, giebt es keine Buße, keine wirksame Genugthuung mehr: hier wird das Leben verloren oder gewonnen, hier das ewige Heil durch Verehrung Gottes und durch die Frucht des Glaubens in Sicherheit gebracht"[2]). Und ebenso der h. Augustin: „Alles Verdienst, wodurch jemand nach diesem Leben erleichtert oder belastet werden kann, wird hier erworben: niemand aber hoffe, was er hier versäumt, nach dem Tode bei Gott verdienen zu können"[3]). Wie ganz anders lautet das, als: „Wir entgehen der Mühe der Selbstverläugnung und dem Kampfe mit der Sünde nicht: Hier oder dort. Einmal wird es zu lebendigem Glauben und wahrer Liebe kommen müssen. Hier oder dort." —

λοιπὸν εἰσάγωμεν δόγματα γραώδη καὶ μύθους Ἰουδαικούς. Hom. in Matth. 37.

1) His atque hujusmodi Doctor ille sententiis in catholicae fidei luce clarissima satis aperteque testatur, usque ad hujus corporis depositionem peccandi pericula tentationesque metuendas, deinceps nulla talia quemquam esse passurum: quod etsi non testaretur, quomodo de hac re Christianus qualiscunque dubitaret? De praed. ss. c. 14.

2) Quando istinc excessum fuerit, nullus jam poenitentiae locus est, nullus satisfactionis effectus: hic vita aut amittitur aut tenetur; hic saluti aeternae cultu Dei et fructu fidei providetur.

Ad Demetrianum. Sub finem.

3) Quocirca hic omne meritum comparatur, quo possit post hanc vitam relevari quisquam vel gravari: nemo autem se speret, quod hic neglexesit, cum obierit, apud Deum promereri. Enchir. c. 110.

307. Es möchte aber nicht ohne Nutzen sein, hier auch noch auf den wahren Ursprung der irrthümlichen Lehre, welcher Hirscher beigetreten ist, aufmerksam zu machen. Wir glauben nämlich, denselben in einer Weltweisheit zu finden, die mit der christlichen Offenbarung in allseitigem Kampfe ist. Sie will die sittliche Welt, ebenso wie die Körperwelt, und die Schicksale des Menschengeschlechtes wie die Erscheinungen und Ereignisse der Natur nach Gesetzen, die sie in dieser meint wahrgenommen zu haben, erklären. Diese dem Pantheismus mehr als günstige Anschauung der Welt und ihrer Geschichte ist unter uns namentlich von Herder ausgebildet und verbreitet worden. Wie ihr zufolge die eine große Naturkraft, nach dem ihr inwohnenden Gesetz wirkend, nicht nur alle leblosen Geschöpfe und die Thierwelt, sondern nach unzähligen Evolutionen endlich auch den Menschen gebildet; so soll durch sie und nach ihrem Gesetze auch der menschliche Geist durch immer fortschreitende Bildung, vielleicht erst nach Jahrtausenden, zu seiner Vollendung geführt werden. Dies Erdenleben ist der erste Anfang. Aus dem Stoffe der Erde entsprungen und mit demselben noch verbunden, beginnt er durch den Kampf mit ihm geläutert zu werden. So wird er nach seinem Scheiden von dieser Welt auf einen edleren Planeten hinüber getragen, und steigt — an Weisheit und Tugend wachsend — von Stern zu Stern empor, bis er im Urlicht, von dem alles ausgegangen, vollendet ruht. Gottes unmittelbares Eingreifen in die Weltordnung und sein freier Verkehr mit dem Menschen verschwindet aus den Ereignissen der Geschichte, wie sein Schöpferwort aus der Entstehung der Welt. — Einer solchen Weltweisheit, die im Grunde gar keinen persönlichen Gott außer der Welt und über dem Menschen anerkennt, entspricht es durchaus, daß kein Keim des Bessern, den ein Mensch noch in sich trägt, verloren gehe, sondern alles, was von der allwaltenden und auch allheiligen Naturkraft in ihn übergegangen ist, endlich auch in dem großen Prozesse, wenn ich so sagen darf, ausgegohren werde.

308. Aber die Offenbarung, welche uns das Wort Gottes an den Menschen und die Werke Gottes für den Menschen bekannt macht, giebt uns eine ganz andere Ansicht von der Welt und ihrer Ordnung. Wie nicht die Naturkraft nach tausenjährigen Evolutionen das Menschengebilde erzeugt, sondern der dreieinige Gott,

als die Körperwelt durch sein Schöpferwort vollendet vor ihm stand, zu sich selber sprach: „Lasset uns den Menschen nach unserm Bilde und Gleichnisse machen,“ und dann dem aus der Erde gebildeten Leibe die nach seinem Bilde geschaffene Seele einhauchte: so ist auch Er, Er selbst der persönliche Gott mit dem Menschen in lebendigem, äußerlichen und innerlichen Verkehre geblieben. Er hat ihm das Ziel seines Daseins, das ewige Leben bei ihm, vor Augen gestellt, und die Bedingungen angekündigt, desselben theilhaftig zu werden. Da wissen wir nichts von einer hier beginnenden und nach dem Tode allmählig fortschreitenden Entwickelung in ihm gelegter Keime, und noch viel weniger von einer Wanderung von Stern zu Stern der Ursonne zu. Gott hat dem Menschen diese Erde zum Kampfplatz und das kurze Leben auf ihr zur entscheidenden Prüfungszeit angewiesen. „Er legte dir,“ heißt es, „Feuer und Wasser vor; strecke deine Hand aus, wornach du willst. Vor dem Menschen liegen das Leben und der Tod, Gutes und Böses: was ihm wird gefallen haben, das wird ihm gegeben werden.“ — Und Gott hat dem Menschen angekündigt, daß er kommen wird unversehens, wie ein Dieb in der Nacht, um ihn vor seinen Richterstuhl zu rufen. Wie aber spricht der Richter? Zu dem Knecht, den er wachend und dem Befehle des Herrn gehorsam findet: „Gehe ein in die Freude deines Herrn!“ — über jenen aber, den er schlafend und in bösen Werken findet, fällt er das Urtheil: „Bindet ihm Hände und Füße“ — die Zeit der freien Thätigkeit ist vorüber — „und werfet ihn hinaus in die Finsterniß, wo“ — nicht eine neue Prüfung — „sondern im Feuer, das nicht erlischt, Heulen und Zähnklappern sein wird.“ Die Keime des Guten, die er im Leben noch in sich barg, sind ihm im Tode nicht geblieben; denn das Talent, das zur Prüfung gegeben wurde, es wird dem faulen Knechte bei der Ankunft des Herrn genommen. —

309. Die Wahrheit, von der wir reden, gehört zu den Grundlehren unserer h. Religion: wie hat sich Hirscher verleiten lassen, statt ihrer eine dem Christenthume so ganz fremdartige Dichtung in die christliche Moral einzuführen? Wenn er den Zusammenhang seiner Ansicht mit der erwähnten Weltweisheit, die er gewiß ebenso sehr als wir verwirft, nicht einsah, wenn ihm ihr Widerspruch mit der Offenbarung nicht sogleich einleuchtetete; so

wußte er doch, daß die entgegengesetzte Lehre von allen Theologen seiner Kirche, von allen Predigern und allen Katecheten als Glaubenswahrheit vorgetragen wird: wie konnte er es denn so leichthin wagen, sich in einem Lehrpunkte von solcher Bedeutung mit ihnen in Widerspruch zu setzen? Es ist diese Wahrheit nicht etwa bloß für die Speculation, sondern wie jedem einleuchtet, für das christliche Leben von Wichtigkeit, und zwar von solcher Wichtigkeit, daß ohne den Glauben an sie wenig Sittlichkeit in der Welt übrig bleiben würde. Und nun wähnt Hirscher durch eine Lehre, welche diesen Glauben untergräbt, noch sogar wohlthätig gewirkt zu haben: „Was an Heilsanstalten jenseits besteht, sagt er, ist übrigens für die Entschlafenen. Indessen auch schon für uns ist die Kunde von diesen Anstalten wohlthätig wirksam. Also (das wissen wir nun) entgehen wir der Mühe der Selbstverläugnung und dem Kampfe mit der Sünde nicht. Hier oder dort. — Also wird es einmal zu lebendigem Glauben und wahrer Liebe kommen müssen. Hier oder dort.“ Ach, wenn wir das wüßten, und nicht vielmehr das wahre Wort Gottes uns zurief: „Wirket; denn es kommt die Nacht, in der niemand mehr wirken kann; —“ hier müßt ihr euch überwinden, und rechtmäßig streiten, denn dort giebt es keinen neuen Kampf; hier muß es zum lebendigen Glauben und zur wahren Liebe kommen; denn dort kann es nimmer dazu kommen: — wenn uns, sagen wir, das Wort Gottes nicht diese erschütternde Wahrheit zurief; es würde uns dann in den heiteren Stunden der Ruhe die christliche Tugend noch immer wohlgefallen und zur Liebe anfeuern, aber in den dunklen Stunden des Streites — gestehen wir es doch — da würden sich gewiß fast alle trösten, das hier Versäumte dort nachzuholen, und das im Leben Gefehlte nach dem Tode wieder gut zu machen. Jetzt glauben, jetzt bekennen, jetzt sagen wir es uns alle Tage von neuem, daß wir nur diese Spanne Zeit auf Erden haben, um für unser ewiges Schicksal zu wirken; und doch, wie oft müssen wir die Unbeständigkeit und Schwachheit unseres Herzens, die Trägheit und die Feigheit unseres Geistes beweinen. Was würde erst geschehen, wenn jenes Hier oder Dort Hirscher's Wahrheit hätte?

Drittes Hauptstück.

Von dem Leichtsinn, den die gewöhnliche Lehre veranlassen soll.

I.

Die Klagen Hirscher's.

310. Nach jener Stelle, die wir oben aus der Katechetik anführten, soll die Weise, in der man gewöhnlich über Tod- und läßliche Sünden redet, bald einen verderblichen Leichtsinn, bald eine ebenso schädliche als traurige Aengstlichkeit zur Folge haben. Und auf diese beiden Punkte lassen sich denn auch alle die Klagen, die Hirscher in jenem seiner Werke über die theologische Scholastik erhoben hatte, zurückführen. Denn wie bei anderen Gelegenheiten hat er auch über diesen Gegenstand in der Katechetik nur mit wenigen Worten wiederholt, was er in jener früheren Schrift schon ausführlich vorgetragen hatte.

Hier kommen wir also zunächst auf die schon in der Abhandlung über die Gnade erwogene Stelle zurück. Nachdem Hirscher es gerügt, daß man von der heiligmachenden Gnade als von einer Gabe rede, die man auch ohne eigene persönliche Heiligung besitzen könne; fährt er also fort: „Ja indem der Verfasser sagt, die Todsünde sei es, wodurch die heiligmachende Gnade vertrieben werde; müssen nun nicht alle, die sich keiner Todsünde bewußt sind, wie mangelhaft ihre moralische Güte auch sein möge, glauben, sie genießen jene Auszeichnungen, die der Verfasser an das Dasein dieser Gnade geknüpft hat? Wo bleibt jetzt aber, wenn man bereits solche Vorzüge genießt, und in den Augen Gottes schon so glänzend ist; das rege und treue Fortschreiten im Guten? — Ferner, da der Begriff einer Todsünde so schwankend ist, und sich auf irgend eine materiell ausgezeichnete böse Handlung bezieht; wird sich nun nicht jeder, der sich keiner solchen That bewußt ist, (wie sinnlich, lau und todt sein Leben übrigens auch sein möge), im Stande der heilig-

machenden Gnade zu sein überreden? Aber wie furchtbar schädlich ist nicht solcher Wahn" [1])!

Diese traurige Folge, daß die Gläubigen veranlaßt werden, in ihrer Lauheit und Trägheit getrost zu verharren, ist aber nach Hirscher's Ansicht von der gewöhnlichen Lehre über die Todsünde um so mehr zu befürchten, als dieselbe sie auch, wenn vom Bußsakrament die Rede ist, gar leicht verhindert, die Nothwendigkeit einer vollständigen Bekehrung einzusehen. Denn wenn man sagt, „die Todsünden zu beichten, sei man schuldig; die läßlichen zu beichten aber sei nützlich" so hat dies wohl im Bußsakrament seinen historischen Grund; aber ist dem Bußwesen selbst sehr nachtheilig. Niemand weiß nämlich zu bestimmen, und die Scholastiker sind selbst keinesweges einig, welche Sünden Todsünden, welche dagegen läßliche seien. Der Beichtende zieht also die Gränzen nach Belieben, und rechnet zu dem Läßilchen, was er nicht bekennen mag, obwohl es vielleicht gerade die schlimmste Seite seiner sittlichen Verfassung betrifft: ist aber nichtsdestoweniger beruhigt, da ihm der Katechet ja sagte, daß es nicht nothwendig sei, sich über dieselben anzuklagen." (S. 72.)

311. Wie aber aus eben dem Grunde die Christen auch zum Leichtsinn im Sündigen verführt werden, das setzt Hirscher später auf vielen Seiten auseinander. Der Inhalt dieser langen Klage ist folgender:

„Die Verletzung eines schweren Gebotes, beraubt der Gnade und macht folglich der ewigen Verdammniß schuldig; die Verletzung eines leichten, vermindert nur die Gnade." Was muß eine solche Lehre bewirken? Im besten Falle werden sich Viele vor jener hüten, aber es mit dieser nicht genau nehmen, ja vielmehr durch sie sich schadlos halten. So geht nun diese Unterscheidung mit der sündigen Lust einen Vertrag ein: diese verspricht, es nicht bis zum Argen zu treiben, jene verkündet dafür Sicherheit vor der Hölle. Wie kann aber mit einem solchen Vertrag die christliche Selbstvervollkommnung bestehen? Ja, sind in einem solchen Zustand die kleinen Sünden wirklich läßlich, d. h. mit dem moralischen Leben und der

---

1) Verhältniß des Evang. u. s. w. S. 54.

Gnade Gottes verträglich? Wo der Geist des Christenthums ist, da wandelt er den ganzen innern Menschen um; wer aber in den sogenannten läßlichen Sünden wissentlich lebt, in dem bleibt ja der sündhafte Sinn. Selbst die Todsünden unterläßt er nicht deßwegen, weil er sie aus h. Sinne verabscheut, — denn sonst achtete er auf alles gleichmäßig, — sondern weil sie schwer verpönt sind. Da endlich die Grenzen der läßlichen Sünden nicht genau bestimmt werden können, so dehnt das Volk sie willkührlich aus, und „so geschieht es unvermeidlich, daß selbst noch vieles von dem, was von den Geistlichen zur Todsünde gestempelt zu werden pflegt, auch von jenen nicht einmal materiell beachtet wird, welche sich sonst nicht in das Gebiet derselben wagen." (S. 200 u. ff.)

312. Jedoch nicht nur soll das Volk veranlaßt werden, die Grenzen der läßlichen Sünde nach Gefallen zu erweitern, sondern die Theologen werden auch angeklagt, ihm in dieser Willkühr vorangegangen zu sein. Hirscher hat dies an einem einzelnen Beispiele zu zeigen gesucht. Wir müssen aber die ganze Stelle hieher setzen: denn es handelt sich in ihr vom Laxismus. Nach einem Auszuge dessen, was in den von ihm getadelten Katechesen über den Diebstahl vorgetragen wird, spricht Hirscher also: „Der Leser wird ohne unsere Zuthat leicht bemerken, wie willkührlich, und mit welch' einseitiger Berücksichtigung der äußeren Handlung das alles gesagt ist. Der Betrag oder die schlimmen Folgen des Diebstahls entscheiden über Tod- und läßliche Sünden. Kleine Diebstähle werden nach der Summe taxirt, die sich durch Addition derselben ergiebt. Der unredliche Sinn fällt nicht in Berechnung. Wenn jemand mehrere kleine Ungerechtigkeiten begangen hat, so muß der addirte Betrag größer sein, bis es eine Todsünde ist, als wenn derselbe auf einmal entwendet würde. So hören es gewiß alle Betrüger in Maaß und Gewicht, die Verfälscher der Waaren &c. gern, zumal noch überdieß eine gewisse Verbindung, wie der Verfasser sagt, unter den Ungerechtigkeiten sein muß — vermuthlich eine Gleichnamigkeit der Diebstähle, oder deren Verübung gegen die nämlichen Personen, damit sich die einzelnen Posten addiren lassen. Außerdem, da sie sich zur Summirung nicht eignen, blieb es bei läßlichen Sünden. Wer übrigens eine beträchtliche Summe, z. B. drei bis vier Gulden einem Armen entwendet hätte, muß unter

Androhung der Hölle restituiren. (Doch nur vermuthlich so viel, bis es die Summe von 3 oder 4 fl. nicht mehr ausmacht; beim Reichen gilt ohnehin eine andere Berechnung.) Kleinere Summen lassen sich also wohl in die Ewigkeit mitnehmen. — Hier ist nun für's Erste zu bemerken: wenn der Verfasser sich in eine Casuistik einlassen wollte, so mußte er auch Grundsätze und richtige Grundsätze haben. Wie die Sache jetzt liegt, erscheinen seine Entscheidungen einseitig, und fast ganz willkührlich. Dann aber darf eine Casuistik nicht so an der Oberfläche schweben, daß sie den Sinn und Willen des Christenthums, welcher auf Erneuung und Heiligkeit der Herzen ausgeht, geradezu, wie hier geschieht, verlasse. Ach, (und hier haben wir jetzt ein einzelnes Beispiel, welches unsere obigen Ansichten über die Moral des Verfassers als einer Gesetzes- und Pflichtenlehre und insbesondere über dessen Distinction zwischen läßlichen und Todsünden nur zu sehr rechtfertigt) was soll aus der christlichen Ehrlichkeit, der in's Kleine gehenden Rechtlichkeit, die keinen ungerechten Heller bei sich duldet, auf diese Weise werden? Wirklich, das wäre eine christliche Moral, die Trug und Diebstahl unter den Menschen bis auf einen gewissen Grad duldet, und unbestreitbar durch solche Lehrweise befördert! — Ach, was kümmern uns doch die willkührlichen Berechnungen der Sünden und ihrer Grade? und wer berechtigt einen christlichen Lehrer, dergleichen dem Christenthum aufzubürden? Dieses verlangt einen neuen Menschen; verlangt also in der vorliegenden Materie volle Ehrlichkeit und Rechtlichkeit, und für den Fall zugefügter Beschädigungen die Bereitwilligkeit, wohl eher den vierfachen Betrag, als zu wenig zurückzustellen. Das muß man lehren: darauf bestehen. Auf die Imputation kann die Rede erst nach geschehener That und Sünde kommen: nicht aber vor derselben, und so, daß man auf dieselbe immer zum voraus hingewiesen, und durch ihre milden Grundsätze zur Uebertretung gereizt wird ..... Verderblicher dünkt uns und oberflächlicher könne gar nicht gelehrt werden, als wenn man — statt den Geist und die Grundsätze des Evangeliums aufzustellen und auszuführen, sagt: so weit sündigt man läßlich; so viel darf man thun, ohne unter die Strafe der Verdammung zu fallen; hier ist das Gebiet

der Todsünden. Nun ja, die läßlichen Sünden bringen nicht um das ewige Leben; die Todsünden kann man beichten: mag hier noch wohl ein christlicher Sinn seine Wurzel schlagen? Und solche Lehre, die also taxirt und rechnet, und an dem äußeren Werke haftet, und den lebendigen ewigen Geist der Christen vergißt; ermangelte nicht ebensosehr der Tiefe als der Wahrheit?" — (S. 227 u. ff.)

II.

Ob die Theolgen das Gebiet der läßlichen Sünde nach willkührlichen Grundsätzen zu weit ausgedehnt haben.

313. Wir beginnen mit der Untersuchung dieses Vorwurfs, den Hirscher den Theologen macht, weil er von allen der stärkste ist. — Es wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn er es getadelt hätte, daß ein Katechet sich überhaupt so tief in die Casuistik einlasse. Hätte er ferner nur darauf aufmerksam gemacht, daß man vor allen Dingen bemüht sein müsse, durch den Geist des Christenthums den Sinn für vollkommene Rechtlichkeit zu wecken, und daß von der Zurechnung nicht sowohl vor, als nach der That die Rede sein müsse; so würden wir ihm auch darin gern beipflichten. Aber wir müßten dann antworten, daß die Theologen, die ihre Casuistik für Beichtväter schrieben, für den ungeschickten Gebrauch, den ein oder der andere Katechet davon macht, nicht verantwortlich sein können. Die Beichtväter suchen bei den Theologen vor allem Aufschlüsse und Belehrung über eben jene Zurechnung, die sie *nach* der That zu machen haben. — Es hat nun aber Hirscher nicht bloß den Gebrauch, den Katecheten von den Lehren der Casuistik machen, er hat die *Grundsätze* und *Entscheidungen* der *Casuisten selber* angegriffen, sie *einseitig* und *willkührlich* genannt, und an diesem einzelnen Beispiel zeigen wollen, *wohin* überhaupt die *gewöhnliche* von ihm getadelte *Lehre von der schweren und läßlichen Sünde führe.* Wer nun weiß, daß die von ihm hervorgehobenen Sätze über den Diebstahl nicht bloß von andern

bewährten Schriftstellern, sondern auch von dem h. Antonin und dem h. Alphons von Liguori vorgetragen werden; den muß allerdings die Zumuthung befremden, daß wir sie, — und zwar ohne weitere Beweisführung, auf Hirscher's Versicherung hin — für einseitig, willkührlich, unrichtig, ja für durch und durch unchristlich halten sollen. Doch gehen wir auf die Sache selber ein.

314. Welcher Art Sünden der Seele, wofern sie ganz freiwillig begangen werden, immer den Tod bringen; welche andere dagegen nur dann als schwere Vergehungen betrachtet werden können, wenn auch der Gegenstand, in dem gefehlt wird, von Bedeutung ist; welche Sünden endlich der Gattung nach stets läßlich sind: dies suchen die Theologen sowohl aus der Lehre des göttlichen Wortes, als auch aus der Natur der Sache und den Entscheidungen der Kirche zu bestimmen; und es herrscht darüber fast gar keine Verschiedenheit der Meinungen. Aber wenn es sich nun darum handelt, zu entscheiden, welche Sünden derselben Gattung läßliche, welche aber Todsünden seien; so sind allerdings die Meinungen der Theologen oft getheilt. Da nämlich dies darnach entschieden werden muß, ob die Sache, in der gesündigt wird, beträchtlich sei oder nicht; so ist es nicht nur schwer, sondern geradezu unmöglich, die Gränze der schweren und leichten Sünden mit vollkommner Bestimmtheit zu bezeichnen. Denn man ist hierfür in den meisten Fällen auf das Urtheil der Sachverständigen oder auf den allgemeinen Sinn der Menschen hingewiesen. Wer kann aber diesen Sinn und jenes Urtheil mit Gewißheit und Genauigkeit angeben? Man wird freilich nicht fehlen, wenn man, um bei dem von Hirscher gewählten Beispiele zu bleiben, sagt, dem allgemeinen Urtheile nach sei (bei übrigens gleichen Umständen) die Entwendung eines Apfels ein geringer, die Entwendung einer Uhr ein bedeutender Diebstahl: doch wer wird nun mit derselben Entschiedenheit über alle hier in der Mitte liegenden Gegenstände urtheilen? Die Theologen versuchen allerdings nähere Bestimmungen, und die vorherrschende Ansicht ist, daß, wer den Werth von etwa vier Gulden auf ungerechte Weise an sich bringe, eine schwere Sünde begehe, so reich auch derjenige, der um das Seinige gebracht wird, sein möge; daß aber eine Ungerechtigkeit, die weniger als einen halben Gulden betrage, — besondere Umstände immer ausgenommen, — als eine geringe angesehen werden könne.

Was die kleinen in der Mitte liegenden Summen betreffe, so müßten die Vermögensumstände der beeinträchtigten Personen berücksichtigt werden; und man könne als Regel annehmen, daß die Ungerechtigkeit, welche sie um so viel bringe, als sie für einen Tag zu ihrem Unterhalte bedürfen, eine beträchtliche sei. Schon daraus nun, daß diese Ansicht unter den Theologen fast ganz allgemein geworden ist, läßt sich schließen, daß sie auch der einzigen Regel, die es hierin geben kann, dem allgemeinen Urtheile der Menschen, entspreche. Sie ist also nicht willkührlich, und das um so weniger, weil die Theologen, (was auch der von Hirscher getadelte Katechet nicht unterlassen hat), ausdrücklich erklären, es sei nicht ihre Absicht, ganz bestimmte und für alle Fälle gleich gültige Regeln zu geben.

315. Was aber den Vorwurf der Einseitigkeit betrifft; so haben wir bereits oben nachgewiesen, daß es gewiß nicht „einseitige Berücksichtigung der äußeren Handlung ist," wenn man die Größe der Schuld auch nach der Wichtigkeit des Gegenstandes, in dem gefehlt wird, bestimmt. — Befremdend aber ist, wenn Hirscher hervorhebt, daß die schlimmen Folgen einer ungerechten Handlung in Betracht genommen werden. Natürlich ist hier nur von jenen Folgen die Rede, die ein Dieb oder Betrüger wenigstens mit Wahrscheinlichkeit vorhersehen konnte. Ich soll also nicht den ungerechten Sinn, sondern nur die äußere Handlung berücksichtigen, wenn ich mit jenem Katecheten sage, eine geringe Beschädigung oder Bestehlung des Nächsten werde eine schwere Sünde, wenn vorherzusehen sei, daß sie ihm vielen Kummer verursachen, oder zum Zorn reizen, oder gar in große Verlegenheit bringen werde?

Es hatte jener Katechet freilich, wie Hirscher sagt, gelehrt, als beträchtlicher Diebstahl gelte, wenn einem Armen drei bis vier Gulden entwendet würden. Aber dies Versehen, durch welches der Katechet nicht nur mit den Theologen, sondern auch mit sich selbst in Widerspruch geräth, konnte als solches leicht erkannt, und verbessert werden; und mußte es in einem Werke, welches, wie Hirscher so oft wiederholt, nicht sowohl gegen den Verfasser dieser Katechesen, als gegen die scholastische und casuistische Theologie verfaßt wurde.

316. Aber freilich scheint es Hirscher nicht für nothwendig gehalten zu haben, die, wie er sagt, „geistlos fortspinnende Casuistik" aus eigner Anschauung kennen zu lernen. Denn sonst würde er nicht darüber im Zweifel geblieben sein, was für eine Verbindung man fordere, damit mehrere kleine Ungerechtigkeiten als eine große betrachtet werden müssen. Es ist nämlich niemand eingefallen, eine solche Verbindung von der Gleichnamigkeit der entwendeten Gegenstände abhängig zu machen; wenn aber einige sie darin gesucht haben, daß die Ungerechtigkeiten wider die nämliche Person verübt werden; so bezeugt der h. Alphons von Liguori[1]), und bezeugte lange vor ihm der Cardinal de Lugo, daß diese Meinung von den Theologen allgemein verworfen wird. Die sie aufgestellt hatten, giengen von dem Grundsatz aus, die Größe des Diebstahls müsse nach dem Schaden, den man dem Nächsten zufüge, ermessen werden; wer nun aber verschiedenen Personen eine Kleinigkeit entwende, der füge Niemand einen beträchtlichen Schaden zu; er begehe also mehrere läßliche, aber keine Todsünde. Aber es wird entgegnet, ein Dieb sündige nicht bloß deßhalb, weil er das Eigenthum des Nächsten schmälere; sondern auch weil er auf unredliche Weise zu erwerben suche; und wenn er durch viele kleine Diebstähle keinem einzelnen Nächsten schweres Unrecht zufüge, so füge er es der sittlichen Ordnung und der menschlichen Gesellschaft, die nur durch diese bestehen könne, zu. Die Verbindung also, welche die Theologen fordern, ist keine andere, als die der Zeit. Wenn nämlich von der einen geringen Ungerechtigkeit bis zur andern eine beträchtliche Zeit verflossen wäre, — etwa zwei Monate, sagt der h. Alphons und mit ihm die größere Anzahl der Moralisten; — so läßt sich erstlich nicht absehen, wie durch dieselben, sei es einem Einzelnen, oder auch der menschlichen Gesellschaft, ein bedeutender Schaden zugefügt würde. Dann aber kann auch in jemand, der so selten fehlt, jene böswillige Absicht, sich mit fremden Gute zu bereichern, nicht voraus gesetzt werden: man muß annehmen, daß er aus menschlicher Schwäche hie und da einer augenblicklichen Versuchung unterlegen ist. —

---

1) Theol. Mor. L. III. c. 1. dub. 3. n. 534.

Und hier ist zu bemerken, daß Hirscher wahrlich keinen Grund hat zu behaupten, der diebische Sinn komme in dieser Theorie der Casuisten nicht in Betracht. Denn wenn sie sagen, bei kleinen Ungerechtigkeiten müsse der Gesammtbetrag, um eine schwere Sünde auszumachen, größer sein, als bei einer bedeutenden Verletzung der Gerechtigkeit; — so lehren sie doch auch insgesammt, wer kleine Diebstähle in der bösen Absicht, damit fortzufahren, oder aus einer Gewohnheit, deren er sich bewußt ist, verübe; der begehe eine schwere Sünde durch jede einzelne, wenn auch durchaus geringe Entwendung, insofern er in jeder den Willen, einen bedeutenden Diebstahl zu begehen, erneure. Hören es so alle Betrüger in Maß und Gewicht und die Verfälscher der Waaren gern? — Ich habe bei dieser Gelegenheit viele Casuisten angesehen und nicht einen einzigen gefunden, der nicht diese Art von Dieben und Betrügern hier ausdrücklich als Beispiele anführte, und versicherte, daß dieselben ihres diebischen Sinnes wegen in beständiger Todsünde leben. Was aber die Wiedererstattung betrifft, so lehren sie, daß solche Betrüger, da sie die einzelnen Personen schwerlich schadlos halten können, das ungerecht erworbene Gut zum Besten der Gemeinde, deren wahre Pest sie seien, verwenden müssen.

Das wären also die Entscheidungen der Casuisten, durch welche, wie Hirscher sich ausdrückt, der Weg zum Himmel so breit gemacht wird; daß die milden Grundsätze, durch welche sie, wie er weiter sagt, das Volk zur Uebertretung reizen. Daß es uns gegeben wäre, unter dem Volke zu wirken, wie jene Männer, die man so verunglimpft, gewirkt haben! Wahrlich, wenn Hirscher schließt: „Verderblicher dünkt uns und oberflächlicher könne gar nicht gelehrt werden“; so dürfte er wohl von jemand, dem sein redliches Streben weniger als uns bekannt wäre, die Antwort erwarten: Ungerechter und oberflächlicher, als er es hier gethan, könne über theologische Lehren gar nicht geurtheilt werden. —

III.

Ob die gewöhnliche Lehre über Tod- und läßliche Sünde die Gläubigen verleite, sich selbst zu täuschen.

317. In der Stelle, auf welche wir eben geantwortet haben, wollte Hirscher zeigen, wie die Theologen selbst durch ihre unrichtige Ansicht von der Tod- und läßlichen Sünde, zu einer verwerflichen Milde verleitet worden. Oefter jedoch kommt er auf die Gefahr zurück, daß die Gläubigen durch das, was man ihnen über jenen Unterschied zwischen schweren und leichten Sünden sage, verführt würden, in ihrer Lauheit zu verharren, Sünden, die ihnen gering scheinen, ohne Scheu zu begehen, und um ihren Fortschritt auf der Bahn des Heiles wenig bekümmert zu sein.

Als Lehren, die auf solche Weise gefährlich seien, hob Hirscher zunächst die Sätze hervor: „Die Todsünde sei es, wodurch die heiligmachende Gnade vertrieben [1]) werde," und wo von der Beichte die Rede ist: „Der Todsünden sich anklagen, sei nöthig, die läßlichen zu beichten, heilsam." — Aber diese beiden Sätze sind ja fast buchstäblich aus dem Concilium von Trient entnommen. Schon in der sechsten Sitzung wird gelehrt, daß man nicht bloß durch den Unglauben, sondern auch durch jede andere Todsünde die Gnade der Rechtfertigung verliere [2]); in der vierzehnten aber, welche die Lehre vom Bußsakrament feststellt, lesen wir [3]): „Hieraus — (aus

---

1) Man verzeihe diesen Ausdruck: ich citire wörtlich.

2) Asserendum est non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocunque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti. Sess. 6. cap. 15. Daß man aber die heiligmachende Gnade auch nur durch die Todsünde und nicht durch die läßliche verliere, wurde von der Kirche in der hier gleich folgenden Lehre von der Beichte ausgesprochen.

3) Ex his colligitur, oportere a poenitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in confessione recenseri; . . . . nam venialia, quibus gratia Dei non excludimur, et in quae frequentius labimur, quamquam recte et utiliter citraque

dem, was über die Einsetzung und Natur dieses Sakramentes gesagt worden —) folgt, daß die Büßenden alle Todsünden, deren sie sich nach fleißiger Erforschung bewußt sind, in der Beichte anzeigen müssen . . . .; denn obgleich es, wie die Sitte der Frommen zeigt, gut und heilsam und keineswegs vermessen ist, auch die läßlichen Sünden, durch welche wir von der Gnade Gottes nicht ausgeschlossen werden, und worin wir öfter fallen, in der Beichte zu sagen; so können sie doch auch ohne Schuld verschwiegen und durch viele andere Heilsmittel gesühnt werden. Aber weil alle Todsünden, auch jene, die nur mit Gedanken begangen werden, die Menschen zu Kindern des Zornes und zu Feinden Gottes machen; so ist es nöthig, für alle durch eine offenherzige und schamvolle Beichte bei Gott Verzeihung zu suchen." — Bei anderer Gelegenheit antwortet Hirscher auf die Einwendung, daß gewisse Lehren, die er aus dem katechetischen Unterricht entfernt wissen wolle, von der Kirche als Glaubenssätze festgestellt seien: Die Kirche sei zu manchen Entscheidungen durch die Spitzfindigkeit der Ketzer genöthigt worden, und es könne allerdings heilsam sein, mit Umgehung solcher Entscheidungen sich an der einfachen Lehre des Evangeliums zu halten. Aber das wird er uns doch hier, wo es sich um die Widerlegung grober Irrthümer handelt, die mit dem christlichen Leben in der unmittelbarsten Verbindung stehen, nicht antworten. Und wenn es gerathen sein könnte, diese Lehren der Kirche im Volksunterricht zu übergehen, wenigstens brauchte man doch nicht zu fürchten, durch ihre einfache Wiederholung einen „furchtbar schädlichen Wahn" zu erzeugen.

318. Wodurch also sollen jene Sätze über die Tod- und läßlichen Sünden einen so verderblichen Einfluß erhalten? „Der Begriff der Todsünde, sagt Hirscher, ist schwankend, — und bezieht sich auf eine materiell ausgezeichnete böse Handlung. Wer also hört,

---

omnem praesumtionem in confessione dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat, taceri tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt. Verum cum universa mortalia peccata, etiam cogitationis, homines irae filios et Dei inimicos reddant; necessum est omnium etiam veniam cum aperta et verecunda confessione a Deo quaerere. — Sess. 14: cap. 5.

die Todsünde sei es, welche der heiligmachenden Gnade beraube, der glaubt, so sinnlich, lau und todt auch sein Leben sein mag, im Besitze jener Vorzüge, welche man an das Dasein dieser Gnade knüpft, zu sein, wofern er sich nur einer solchen materiell groben Sünde nicht bewußt ist." — Nochmals müssen wir hier an den Widerspruch erinnern, in den Hirscher mit sich selber geräth, indem er ja in demselben Buche, worin er dieses behauptet, auch Klage führt, daß man lehre, es sei eine Todsünde, wenn man auch nur kurze Zeit ein freiwilliges Wohlgefallen an einem unlautern Gedanken habe. So tragen also wenigstens die Theologen keine Schuld, wenn man „den Begriff der Todsünde auf materiell ausgezeichnete böse Handlungen bezieht." Und gewiß, wer die gewöhnliche Lehre von der Todsünde mit einiger Aufmerksamkeit betrachtet, muß sich überzeugen, daß es bei der Schwäche des Menschen und der Menge der Versuchungen ohne große Wachsamkeit, ohne Eifer und Gebet und mannigfaltige Selbstverläugnung kaum möglich ist, längere Zeit ohne jene Fehltritte, die allgemein als Todsünden anerkannt werden, zu leben. Wer also die Lehre der Theologen über die Todsünde, wie sie von den Theologen selbst vorgetragen wird, vernimmt; der kann sich schon aus diesem Grunde bei einem sinnlichen und lauen Leben nicht mit dem Gedanken trösten, dennoch im Stande der Gnade zu sein.

„Aber da es doch immer wahr bleibt, daß die Gränzen der läßlichen Sünde schwer zu bestimmen sind, so dehnen sie, wenn nicht die Theologen, die Gläubigen selber willkührlich aus. Drängt die Lust zur Begehung der Sünde, so überredet man sich, es sei nur eine läßliche; soll man sich in der Beichte anklagen, so verschweigt man, was man nicht sagen möchte, unter dem Vorwande, es sei keine Todsünde." — Die Thatsache, daß manche Christen sich auf diese Weise täuschen, wird niemand läugnen: aber es fragt sich, ob diese Täuschung, wie Hirscher behauptet, ihre Ursache in der gewöhnlichen Theorie von der schweren und läßlichen Sünde, oder vielmehr in dem bösen Willen des Menschen habe, der eine Lehre der Theologen mißversteht, weil er absichtlich auf eine andere Lehre derselben Theologie nicht merkt.

319. Es gestehen also freilich alle Theologen, daß es in gar vielen Fällen nicht nur schwer, sondern wie schon gesagt wurde, un-

möglich ist, die Gränze zwischen tödtlicher und läßlicher Schuld genau zu bestimmen. Aber was folgt daraus? Eben weil ich nicht weiß, wo das Gebiet der Todsünde beginnt, kann ich mich auf dem der läßlichen Sünde mit jener Sorglosigkeit, die Hirscher beklagt, nicht bewegen: eine Wahrheit, die von sich selbst einleuchtend ist, die aber dennoch unsere Prediger und Katecheten, wenigstens jene der alten Schule, so oft wiederholen, daß, wer sie nicht beachtet, keine Entschuldigung findet. — Damit allein fällt nun schon alles, was Hirscher bei mehr als einer Gelegenheit auf dieser falschen Voraussetzung gründen will. — Jedoch ist es etwa nur die erwähnte Warnung, wodurch man den strafbaren Leichtsinn der lauen Christen bekämpft? Lehrt man nicht, wo von der läßlichen Sünde die Rede ist, daß, wer dieselbe ungescheut begehe, in der größten Gefahr schwebt, sein ewiges Heil zu verscherzen? Denn erstlich ist es von jenen, die, wie Hirscher voraussetzt, immer bis an die Gränze der läßlichen Sünde gehen wollen, mehr als wahrscheinlich, daß sie bereits in der Todsünde leben. Denn da man ihnen so oft gesagt hat, daß in tausend und tausend Fällen weder sie, noch irgend ein Mensch jene Gränze genau bestimmen kann; so setzen sie sich ja freiwillig der Gefahr aus, dieselbe zu überschreiten. Welcher Theologe hat es aber je versäumt zu lehren, daß, wer eine Sünde, von der er Grund hat zu fürchten, daß sie eine Todsünde sei, begeht, sich schwer verfehlt, auch wenn etwa das, was er thut, nur eine läßliche Sünde wäre? — Rufen aber ferner nicht auch alle Theologen und Casuisten denen, die in Sünden, wovon sie gewiß sein können, daß sie läßlich sind, sorglos dahin leben, den Spruch des h. Geistes warnend zu: „Wer das Wenige verachtet, geht nach und nach zu Grunde"? (Ecclesi. 19, 1.) Zeigen sie ihnen nicht, wie der laue Christ durch diese ganz freiwilligen Sünden auf der einen Seite die Leidenschaft in sich vermehrt, auf der andern die Gnade, durch die allein er dem Versucher widerstehen könnte, vermindert, und so unfehlbar auch zu schwereren Vergehungen verleitet werden wird? Es ist also falsch, daß die gewöhnliche Lehre der Theologen die Christen veranlassen könnte, auf dem Gebiete der läßlichen Sünde sich leichtsinnig umherzutreiben. —

320. Dies wird aber noch viel einleuchtender werden, wenn wir eine andere Schwierigkeit, die manchem, was Hirscher sagt, zu

Grund zu liegen scheint, betrachten. Wenn nämlich die Veränderung, welche durch den Verlust der heiligmachenden Gnade im Menschen vorgeht, so groß ist, wie oben gesagt wurde, und auch schon die gewöhnlichen Ausdrücke Leben und Tod hinlänglich aussprechen; so scheint es befremdend, daß ein Mensch, der sich gegen ein Gebot Gottes durch vielerlei Fehltritte versündigt, im Leben der Gnade bleiben, plötzlich aber, wenn er gegen dasselbe Gebot einen etwas gröberen Fehltritt begeht, in den Tod der Sünde versinken soll. Sind ja jenes Leben und dieser Tod sittliche Zustände; wie sollte dann der Uebergang von dem einen zum andern von dem oft kaum bemerkbaren Unterschiede zwischen zwei Sünden derselben Gattung abhangen? Aber man erinnere sich, daß die Gnade, durch welche unsere Seele lebt, kein bloßer Einfluß von oben, der in uns liegende Kräfte entwickele, sondern ein neues höheres Lebenselement ist. Denn wie man hieraus sehr wohl begreift, weßhalb auch nach allmähliger Vorbereitung und fortschreitender Besserung, dennoch die große Umwandlung, durch die wir aus Sklaven der Hölle Kinder Gottes werden, erst durch die Wirkung des Sakraments erfolgt: so versteht man eben daraus auch, weßhalb der Mensch durch die kleineren Sünden dem Verluste der Gnade immer näher gebracht, und doch erst in dem Augenblicke, da er sich zu einer schweren entschließt, derselben beraubt wird.

Kommen wir hier noch einmal auf jene mehr oder weniger bildlichen Ausdrücke, deren sich die h. Schrift zur Bezeichnung der Gnade bedient, zurück: denn sie sind sehr geeignet, die Wahrheiten, die wir glauben, dem Verständnisse nahe zu legen. Es wird die Gnade das L e b e n genannt. Sehen wir nun aber nicht in der ganzen Natur, daß alles, was Leben hat, ein gewisses Maß von Verletzung ertragen kann? So lange dies nicht überschritten wird, ist der Zustand des Verletzten krankhaft, und mehr oder weniger drohend: sobald es aber auch nur um ein Geringes überschritten wird, tritt der Tod ein. Zwischen dem Zustand eines kranken und jenem eines todten Menschen, ist ein gar großer Unterschied: aber der Unterschied zwischen einer tödtlichen und nicht tödtlichen Wunde oder Krankheit ist oft kaum bemerkbar. Wir begreifen dies: der Urheber der Natur hat die Fortdauer oder die Gegenwart des lebenden Prinzips in dem belebten Körper an gewisse Bedingungen,

die er allein vollkommen kennt, gebunden. — Aus der Lehre von der läßlichen und Todsünde folgt nun, daß er dasselbe in der sittlichen und übernatürlichen Ordnung der Dinge gethan hat: was ist hierin Widersinniges? Wenn nun ferner Menschen ihrer Gesundheit nicht schonen, oder sich vielerlei Gefahren aussetzen, weil sie hoffen, doch eben mit dem Leben davon zu kommen: wird man dann für diese Verwegenheit und diesen Leichtsinn die Lehrer der Heilkunde verantwortlich machen, weil sie sagen, einige Beschädigungen seien tödtlich, andere aber nicht? Wenn sie diesen Unterschied auch in vielen einzelnen Fällen bestimmter anzugeben suchen; so gestehen sie doch zugleich, daß er in tausend und tausend Fällen dem menschlichen Auge unbemerkbar ist: und darin wird jeder vernünftige Mensch nur eine Warnung zur Vorsicht und keine Einladung zur Tollkühnheit finden.

321. Die Gnade wird ferner in der Schrift **Licht** genannt. Sie ist aber ein Licht, das nicht aus der Seele entsteht, sondern in ihr durch die Wirkung des göttlichen Geistes hervorgebracht wird. Wenn nun dieses Licht im Zustand der Lauheit allmählig abnimmt, so dürfen wir die laue Seele einem Orte vergleichen, der von einem nach und nach erlöschenden Lichte nur noch schwach erleuchtet ist. Zwischen dieser schwachen Beleuchtung und der vollen Finsterniß ist wiederum ein gar großer Unterschied; und doch hängt dieser von dem geringen Hauche ab, der die schon ersterbende Flamme völlig auslöscht. Wenn also der Mensch die Finsterniß seiner Seele wahrhaft fürchtet; kann es ihn da beruhigen, zu wissen, daß das Licht der Gnade noch nicht erloschen ist; da man ihm zugleich sagt, daß in jenem Zustand der Lauheit ein schwacher Hauch der Versuchung genügt, um die Nacht der Sünde herbeizuführen?

Aber dieser Vergleich führt uns auf eine andere wichtige Bemerkung. Licht und Leben werden nicht nur durch äußere schädliche Einflüsse zerstört, sondern sie ersterben auch aus **Mangel an Nahrung**. Haben nun die Theologen je versäumt, dieses von der Gnade, dem Lichte und dem Leben der Seele zu lehren? Oder sagen sie nicht vielmehr einstimmig, daß außer der Enthaltung vom Bösen die Uebung des Guten durchaus nothwendig ist, um die Seele im Zustande der Gnade zu erhalten? Und zwar lehren sie nicht etwa bloß, wie Hirscher anderswo voraussetzt, daß die Unterlassung ge-

wisser guten Werke, die ausdrücklich geboten sind, wie die Heiligung des Sonntags, die Anhörung der h. Messe, die Fasten, eine schwere Sünde sein würde; sondern sie kommen auch darin überein, daß abgesehen von jenen besonderen Geboten, jeder Christ zum Gebete, zur Selbstverläugnung, zur Buße, zur Barmherzigkeit, mit einem Worte zur Ausübung der christlichen Tugenden, vornehmlich derjenigen, die seinem Stande und seiner Lage entsprechen, im strengen Sinne verbunden ist; daß also eine geringe Nachläßigkeit in dieser Uebung die Gnade vermindert, eine fortgesetzte und folglich gröbere aber derselben beraubt. Es schwindet also nach dieser Lehre der Theologen die Gnade, wie das Licht, dem die Nahrung abgeht, und zu ihrem völligen Verlust ist durchaus nichts anders, als Mangel an Eifer im Guten vonnöthen. Wiederum also fragen wir: Kann sich ein Christ, welcher sich die Lehre der Kirche, daß die Todsünde es sei, wodurch er der heiligmachenden Gnade beraubt werde, von den Theologen erklären läßt, überreden, im Stande der Gnade zu sein, wofern er sich nur „keiner materiell ausgezeichneten bösen Handlung bewußt ist, wie sinnlich, lau und todt sein Leben übrigens auch sein möge"?

322. Fassen wir nun, um zu zeigen, wie ungerecht diese von Hirscher auf verschiedene Weise oft wiederholte Anklage ist, das oben Gesagte noch einmal kurz zusammen: Es ist nicht wahr, daß die Theologen durch willkührliche Bestimmungen das Gebiet der läßlichen Sünde weit ausdehnen, und schon deßhalb kann ihrer Lehre gemäß nicht leicht jemand längere Zeit im Stande der Gnade leben, wofern er nicht wahrhaft guten und eifrigen Willens ist. Er kann aber auch nicht leichtsinnig immer bis an die Gränze der Todsünde gehen wollen; eben weil ihm die Theologen insgesammt warnend zurufen, daß diese sich in den meisten Fällen nicht genau bestimmen lasse. Doch auch in den Fehlern, die ganz gewiß nur läßliche Sünden sind, kann er nicht sorglos dahinleben; weil man ihm wiederum sagt, daß er bei solcher Gemüthsverfassung und Gewohnheit unfehlbar der Versuchung zu schwereren Sünden unterliegen werde. Er kann endlich bei lauer Trägheit sich nicht beruhigen; denn er wird belehrt, daß diese an sich, auch ohne andere Vergehung, länger fortgesetzt eine Todsünde sei. —

323. Nun müssen aber auch wir eine Klage wider Hirscher erheben. Er redet nämlich fast überall so, als wenn die Fehltritte, welche man für läßliche Sünden erklärt, nicht nur von manchen lauen Christen als ganz unbedeutende Uebel angesehen, sondern auch als solche von den Theologen selber dargestellt würden. Ja, er ist in dieser falschen Voraussetzung so weit gegangen, daß ihm — möchte ich doch fast sagen — die Schmähworte aus der Feder fließen konnten: „Wirklich das wäre eine christliche Moral, die Trug und Diebstahl unter den Menschen bis auf einen gewissen Grad duldet, und unbestreitbar durch solche Lehrweise befördert"? Also etwas für läßliche Sünde erklären, heißt es dulden; und sagen, daß man durch einen Fehler des höllischen Feuers nicht schuldig wird, heißt zur Begehung desselben reizen! Wie duldsam und verführerisch ist dann die Hirscher'sche Moral, nach der nur Lasterhafte und Verruchte der Hölle verfallen sind! Nach der gewöhnlichen Lehre der Theologen verdient der Mensch wegen läßlicher Sünden die ewigen Peinen nicht; aber wenn er leichtsinnig in denselben hinlebt, muß er fürchten, schon Werke des Todes verrichtet zu haben, und als gewiß erwarten, daß er über kurz oder lang in dieselben fallen wird. Stürbe er aber auch vor einem solchen Falle, so hätte er nicht nur eine Menge ewiger Güter eingebüßt, sondern nach manchen Strafen dieses Lebens die Qualen des Fegfeuers, die größer sind, als alle Leiden auf Erden, zu gewärtigen. Hirscher hingegen macht auch großen Sündern, wofern nur noch ein Keim des Guten in ihnen übrig geblieben ist, Hoffnung, in jenem Leben sich bessern zu können; und um sie zu bewegen, es lieber in diesem zu thun, kann er ihnen nichts anders sagen, als daß es nach dem Tode härter sein werde [1]). Denn nichts anders, behauptet er, wisse man vom Fegefeuer, als daß es ein Zustand der Strafe und Strenge sei, und was die Theo-

---

1) „Worin die Vorkehrungen Gottes in Christus zur Vollendung seines Reiches in jenem Leben bestehen, wissen wir nicht genauer. Aber doch wissen wir so viel, daß es Vorkehrungen der Strenge sind: denn die Altvordern, denen das Evangelium auch dort noch verkündet wird, werden als im Kerker befindlich dargestellt. Und ach, wie viele der Hinscheidenden bedürfen auch heute noch und allezeit einer Strenge zur Besserung, einer Strenge, die sie in diesem Leben nicht erfahren haben"! Moral Bd. 1, §. 176.

logen über die Größe der Peinen im Reinigungsorte vortrügen, seien rein willkührliche Behauptungen [1]). Es ist also offenbar, daß Hirscher über die Strafen der Sünden unvergleichlich mildere Grundsätze aufstellt, als diejenigen, welche er wegen dieser Milde so ungestüm tadelt.

324. Aber statt dessen führt nämlich Hirscher durch edlere Beweggründe und besonders durch die lichtvollere Erkenntniß der christlichen Tugenden den Menschen zur wahren Erneuerung seines ganzen Lebens, zur vollkommnen Wiedergeburt und Heiligung des Herzens. Ja freilich, das beabsichtigt er: aber haben sich dies nicht auch alle jene Theologen, die er angreift, angelegen sein lassen? Haben sie es je versäumt, jene Wahrheiten, die geeignet sind, die Seele zum Verlangen nach wahrer und vollkommner Heiligung zu erheben, allen Klassen und Ständen zu verkündigen? Wir glauben schon mehr als einen Beweis geliefert zu haben, wie tief auch ihre gelehrten Schriften in das Verständniß dieser Wahrheiten einführten; aber freilich die ausführliche und rednerische Behandlung derselben schien ihnen in Lehrbüchern der Theologie nicht am rechten Orte zu sein [2]).

Freilich meint nun Hirscher, alles, was man derartiges den Gläubigen vortragen möge, das werde durch die verkehrte Lehre von der läßlichen und Todsünde unwirksam gemacht; weil es nämlich gar nicht möglich sei, daß die Gläubigen eine richtige Vorstellung von der innern Heiligung des ganzen Menschen erhielten, wofern man ihnen sage, daß läßliche Sünden, auch absichtlich begangen, mit diesem Zustande verträglich seien: und dies ist es, worauf er das größte Gewicht legt. Allerdings; aber um das Ungerechte dieser Anklage darzuthun, haben wir gezeigt, wie sehr eben nach der Lehre der Theologen jener Satz: die läßlichen Sünden, auch vorsätzlich begangen, seien mit dem Zustande der heiligenden Gnade verträglich, — beschränkt werden muß; wie falsch der Vorwurf ist, daß man bei der Unterscheidung der Sünden nur auf das äußere Gesetz und

---

1) Verhältniß des Evang. u. s. w. S. 134.

2) Wer jedoch beides, wissenschaftliche Strenge und herzerhebende Betrachtung vereinigt sehen will, der lese des unvergleichlichen Lessius Schriften De perfectionibus divinis. — De Summo Bono. — De nominibus Dei.

nicht auf die Gesinnung des Sünders sehe; und besonders wie Hirscher deßhalb die ganze Lehre nicht verstand und nicht verstehen konnte, weil er von der heiligmachenden Gnade und überhaupt von der übernatürlichen Ordnung nicht nur mangelhafte, sondern ganz unrichtige Vorstellungen hatte.

Wofern er aber endlich entgegnete, daß die Lehre von der läßlichen und Todsünde gewöhnlich nicht so, wie es hier geschehen, vorgetragen werde; so könnte ich antworten, daß er also den Fehler nicht in der Lehre selbst, in den Grundsätzen, die man aufstellt, und in den Entscheidungen, die man giebt; sondern in der mangelhaften Darstellung derselben suchen mußte. Aber getrost verweise ich ihn nicht nur auf die eigentlichen Theologen, sondern auch auf die Asceten, Prediger und selbst auf die Katecheten der Vorzeit, unter den letzten aber namentlich auf den von ihm so oft getadelten und, wie wir später beweisen werden [1]), nie gelesenen Canisius, der in seiner einfach tiefen Sprache alles, was hier gesagt worden, und viel mehr noch niedergelegt hat [2]).

---

1) Zw. Theil. Letzt. Bd. n. 376.

2) Auf die Frage: Quid de minutis peccatis est sentiendum? antwortet er (am Schlusse des Kapitels über die Sünde): Id scilicet, quod ejusmodi leviora, uti mentis evagatio, verbum otiosum, risus immoderatus et consimilia, quae quotidiana seu venialia peccata dicuntur, et sine quibus haec vita non ducitur, — In multis enim offendimus omnes Jac. 3. — ut antea quoque monuimus, etsi lethalia non sunt, et in speciem minuta videntur, tamen haud quaquam veniunt contemnenda. Siquidem Deo displicent, seu ut Paulus loquitur, contristant Spiritum sanctum, obfuscant conscientiam, charitatis fervorem imminuunt virtutumque profectum remorantur, et ad graviora saepe vitia periculaque pertrahunt. Unde scriptum est: Qui spernit modica, paulatim decidet. Qui amat periculum, peribit in illo. Qui in uno peccabit, multa bona perdet. (Eccl. 19, 1. — 3, 27. — 9, 18.)

Cavendae sunt igitur, quantum licet, hae labes et sordes animae: quoniam ut legimus: Non intrabit in coelestem Hierusalem aliquid coinquinatum. (Apoc. 21.) Ac nisi in hac vita illae diluantur, etiam post mortem hominem gravant, nec sine poenis quidem acerbis purgatorii ignis expiantur. Qui quidem ignis etsi perpetuus non sit, tamen si Augustino credimus (In Ps. 37. De Sanct. Serm. 41. — Cf. d. Greg. in ps. 3. poenit.), gravior est, quam quidquid homo in hac vita potest perpeti.

IV.

Von den drei Graden der göttlichen Liebe.

325. Wir haben oben einer Stelle der Katechetik Hirscher's erwähnt, worin sehr bestimmt gesagt wird, daß man vorsätzlich begangene Sünden nicht zu den läßlichen rechnen könne. Hier kommen wir nun auf diese Stelle zurück, weil darin derselbe Gegenstand noch von einer andern Seite her betrachtet wird. — Hirscher warnt die Katecheten, in ihren Unterricht nicht „sittlichirrige und nachtheilige oder doch nahe liegendem Mißverständnisse und Mißbrauche unterworfene Lehren aufzunehmen, und als ein dahin gehöriges Beispiel führt er an:

„Wenn Overberg von den vornehmsten Graden der Liebe Gottes Folgendes lehrt: „Der erste und unterste Grad ist, wenn man aus Achtung gegen Gott den ernstlichen und standhaften Willen hat, lieber alles zu verlieren und zu leiden, als Ihn mit einer Todsünde zu beleidigen; der zweite ist, wenn man aus Achtung gegen Gott den ernstlichen und standhaften Willen hat, lieber alles zu verlieren, als Ihn mit einer vorsätzlichen läßlichen Sünde zu beleidigen; der dritte, wenn man aus Achtung gegen Gott den Willen hat, nicht nur alle Tod- und läßlichen Sünden sorgfältigst zu meiden, sondern auch aus freien Stücken manches zu leiden und zu thun, weil es Gott angenehm ist"; so lehrt er etwas, das ebenso sehr dem Mißverständnisse als Mißbrauche ausgesetzt ist. Denn wenn es nicht zum ersten und nothwendigen Grade der Liebe gehört, Gott auch nicht einmal läßlich mit Vorsatz zu beleidigen, so vertragen sich vorsätzliche Beleidigungen mit der Liebe, so lang als kein schweres Gebot verletzt wird. Allein was ist ein schweres Gebot?! Und was ist das für eine Liebe, die (ob auch in geringeren Sachen) vorsätzlich von dem göttlichen Wesen abgeht! Und sind denn Uebertretungen, die materiell betrachtet nicht zu den Todsünden gehören, nichts weiter als läßliche Sünden, wenn sie vorsätzlich geschehen?! Nicht genug: wenn man, ohne den ersten und zur ewigen Seligkeit nothwendigen Grad der Liebe zu ver-

lieren, wissentlich und vorsätzlich im Gebiete der läßlichen Sünden ungehorsam sein darf, wie breit ist dann der Weg, der zum Himmel führt! — Endlich soll man im dritten Grad der Liebe stehen, wenn man nicht nur alle Tod- und läßlichen Sünden meide, sondern außerdem manches Gottgenehme thue und leide. Aber was wäre das für eine Liebe, die — rein negativ, nur das Böse miede! wie ließe sich irgend ein Grad derselben denken, worin man um Gotteswillen — nur miede, nichts thäte oder duldete! Und wie hoch müßte sich hiernach Jeder, der es schon zum Thun und Leiden gebracht hätte, selbst stellen! — Wenn solche Verstöße," so schließt nun Hirscher seiner Sache sehr gewiß, „einem Overberg begegnen konnten, so verdient die Warnung — überhaupt vor dem Vortrage alles Einseitigen leicht Mißversteh- und Mißbrauchbaren 2c. im Gebiete der Moral, die allgemeine Beachtung des Katecheten." (§. 17.)

326. Aber er hätte auch sagen können: „wenn solche Verstöße den größten Theologen und den berühmtesten Geisteslehrern der katholischen Kirche begegnen konnten": — denn was ist sowohl in der Moraltheologie als in der Ascetik gewöhnlicher, als die Stufen der christlichen Tugend darnach zu unterscheiden, ob jemand nur eifrig bemüht ist, ohne schwere Sünden zu leben, oder sich ernstlich bestrebt, auch alle läßlichen zu meiden, oder endlich, nicht zufrieden, das ganze Gesetz zu beobachten, bereit ist, was immer Gott wohlgefällig ist, zu thun und zu leiden? Der erste dieser drei Grade, sagen alle, ist zum Heile durchaus nothwendig; der zweite führt viel sicherer zum Heile; im dritten besteht die christliche Vollkommenheit. — Es scheint jedoch, daß Overberg zunächst eine Stelle der geistlichen Uebungen des h. Ignatius vor Augen hatte. Dieselbe lautet also:

„Damit man die wahre Lehre Christi, unsers Herrn, lieb gewinne, wird es sehr dienlich sein, die drei folgenden Arten der Demuth zu betrachten, und öfters den ganzen Tag hindurch daran denkend, sich mit Gott darüber zu unterhalten."

„Die erste Art der Demuth ist zum ewigen Heile nothwendig, und besteht darin, daß ich mich nach Kräften unterwerfe und verdemüthige, um in allem dem Gesetze Gottes unsers Herrn zu gehorsamen, so zwar, daß ich, wenn man mich auch zum Herrn

aller Geschöpfe dieser Welt machen wollte, und wenn es auch mein eigen zeitliches Leben gälte, dennoch mich nicht entschließen wollte, ein göttliches oder menschliches Gebot, das mich unter einer Todsünde verpflichtet, zu übertreten."

„Die zweite vollkommnere Demuth ist, wenn ich in solcher Gemüthsverfassung bin, daß ich, wofern es für den Dienst Gottes, unsers Herrn, und das Heil meiner Seele dasselbe wäre, nicht mehr nach Reichthum als nach Armuth, nach Ehre als nach Schmach, nach langem als nach kurzem Leben verlange; und daß ich auch für den Besitz aller erschaffenen Dinge und für die Rettung meines Lebens mich nicht entschließen möchte, irgend eine läßliche Sünde zu begehen."

„Die dritte vollkommenste Demuth ist, wenn ich nach Erlangung der ersten und zweiten, wofern es nur die Ehre der göttlichen Majestät nicht anders fordert, aus Verlangen, Christo nachzuahmen und ihm in Wirklichkeit ähnlich zu sein, mit Christus, dem Armen, lieber Armuth als Reichthum, mit Christus, dem Verachteten, lieber Schmach als Ehre mir wähle, und vielmehr wünsche für unnütz und thöricht in Christo, der zuerst hiefür gehalten worden ist, als für weise und klug in dieser Welt erachtet zu werden."

Daß der h. Ignatius die Stufen der christlichen Tugend nach der Demuth, Overberg nach der Liebe bestimmt, macht in der Lehre selber weiter keinen Unterschied. Zwar scheint es mir nicht ganz richtig, was Hirscher in seiner Moral sagt[1]), die Demuth nämlich sei „mit der christlichen Tugenhaftigkeit identisch, weil sie die wahre und tiefste Heiligung der Seele sei"; denn dies kann man wohl nur von der Liebe sagen: aber die Demuth ist doch als Wurzel und Grundlage mit der wahren Heiligung so innig und allseitig verbunden, daß man den Grad dieser nach ihr gewiß ermessen kann. Und vielleicht ist es, um sehr gewöhnlichen Selbsttäuschungen zuvorzukommen, räthlich, die Gläubigen öfter auf diesen Maßstab als auf jenen der Liebe hinzuweisen. — Wenn ferner der h. Ignatius die Lehre von den Stufen der Demuth mit dem, was er zu Anfang

1) Zweiter Band. §. 470. S. 121.

der geistlichen Uebungen über das Ziel und Ende des Menschen und der übrigen erschaffenen Dinge gesagt hatte, und mit der Nachahmung unsers Herrn und Heilandes in Verbindung bringt; so ist das zwar im Zusammenhang der geistlichen Uebungen von der größten Bedeutung, und wirft auch mehr Licht auf die verschiedenen Verfassungen des Gemüthes, von denen er redet: aber es ändert an der Lehre selbst nichts, und hat den Heiligen nicht gehindert, alles das zu sagen, was Hirscher in Overberg als unrichtig tadelt.

327. Zwar muß ich nun voraussetzen, daß es Hirscher eben nicht in Verlegenheit bringen möchte, die von ihm gerügte Lehre in dem Exercitienbüchlein des h. Ignatius zu finden. Denn gegen die gewöhnliche Theorie der Erlösung eifernd, sagt er: „Die Vorstellung, daß die Sünde eine Unbild sei gegen Gott, ist eine Hypothese Anselm's von Canterbury," und warnt bald darauf, derlei „unfruchtbare Hypothesen" in den christlichen Unterricht einzumischen[1]). Wer aber nun so leicht mit dem Ansehen eines großen Kirchenlehrers fertig wird, den mag es noch viel weniger stören, sich in Widerspruch mit einem Lehrer des geistlichen Lebens, sei er auch ein Heiliger, zu finden. Indessen das Büchlein des h. Ignatius hat nicht bloß jenes Ansehen, das ihm sein Verfasser geben konnte. —

In einer Zeit, wo alles Außerordentliche Verdacht erregte, war es sehr natürlich, daß die Wirkungen der geistlichen Uebungen die Aufmerksamkeit des heiligen Gerichtes auf sich zogen. Der h. Ignatius wurde also in Spanien, in Frankreich und in Italien vor die Inquisitoren geladen, und sein Werkchen der strengsten Prüfung unterworfen. Obschon er nun überall freigesprochen, und die von ihm niedergeschriebenen Lehren gutgeheißen wurden; so gaben doch diese wiederholten Anklagen und Untersuchungen Anlaß zu Besorgnissen und Verdächtigungen. Dies bewog den h. Fran-

1) Verhältniß des Evang. u. s. w. S. 34. — Es thut mir sehr leid, solche Aeußerungen Hirscher's hervorheben zu müssen: aber es ist ja eben dies meine Aufgabe, in der Geringschätzung der Theologie der Vorzeit die Ursache seiner gewiß nicht absichtlichen Verirrung von der Lehre der Kirche nachzuweisen.

ziskus von Borgia, damals noch Herzog von Gandia, den Papst zu bitten, das Büchlein des h. Ignatius untersuchen zu lassen, und wofern es seine Gutheißung verdiene, durch sein höchstes Ansehen gegen alle Angriffe zu vertheidigen und den Christgläubigen zu empfehlen. Paul III., welcher damals die Kirche regierte, übergab die geistlichen Uebungen drei gelehrten Theologen, dem Großinquisitor nämlich, dem Cardinal-Vikar der Stadt Rom, und dem Magister s. palatii, zur Prüfung, und erließ darauf eine Bulle, worin er dieselben auf eine in der Kirche äußerst seltne Weise bestätigt. Denn er erklärt, daß er Kraft seines apostolischen Ansehens diese geistlichen Uebungen und alles und jedes, was in ihnen enthalten sei, gutheiße, lobe, und in Schutz nehme; alle Gläubigen ermahnend, von denselben Gebrauch zu machen, und alle kirchlichen Behörden anweisend, hiezu hülfreiche Hand zu bieten und nicht zu dulden, daß man die Abhaltung dieser geistlichen Uebungen irgendwie verhindere. Nun bemerke man aber, daß die Lehre von den drei Arten der Demuth vom h. Ignatius selbst als eine der wichtigsten hervorgehoben und sehr oft wieder in Erinnerung gebracht wird. Was also der h. Stuhl von allem und jedem, das in dem Werkchen enthalten ist, entscheidet, das müssen wir ganz besonders von dieser Lehre verstehen. Er heißt sie gut, er lobt sie und nimmt sie in seinen Schutz. Demnach hätte sich also Hirscher auch hier nicht bloß mit Overberg und mit dem h. Ignatius, sondern mit dem h. Stuhle in Widerspruch gesetzt. — Gehen wir nun auf seine Gründe ein.

328. Allerdings folgt aus dem, was Overberg, aber auch aus dem, was der h. Ignatius sagt, daß läßliche Sünden, auch wenn sie vorsätzlich begangen werden, nicht aufhören, läßlich zu sein, und sich also mit dem Zustand der Gnade und der Liebe vertragen. Wir glauben diese Lehre hinlänglich vertheidigt zu haben; aber indem Hirscher fragt: „Was ist das für eine Liebe, die, ob auch in geringen Sachen, vorsätzlich von dem göttlichen Willen abgeht"? — hat er wider dieselbe von der Natur der Liebe einen neuen Grund hergenommen. Wir können ihm zunächst durch diese andere Frage antworten: Ist es etwa keine Liebe, auch nicht der unterste Grad derselben, wenn jemand so gesinnt ist, daß er lieber alles, auch die ganze Welt, ja sein Leben als Gott verlieren will? Das aber ist

doch die Gesinnung dessen, der, wie Overberg sagte, aus Achtung gegen Gott, den ernstlichen und standhaften Willen hat, lieber alles zu verlieren und zu leiden, als eine Todsünde zu begehen. Er schätzt das Glück, Gott anzugehören, ein Kind und Erbe Gottes zu sein, so hoch, daß er es um keinen Preis in der Welt hingeben möchte. —

Nichtsdestoweniger scheint der Einwurf Hirscher's seinen Grund zu haben. Denn wie sollte ein Christ, in dessen Herzen wahre Liebe Gottes lebt, nur die schweren Sünden meiden, die läßlichen aber frei begehen wollen? Freilich, aber es ist dies eben die überall wiederkehrende ganz falsche Voraussetzung, daß solches aus jener Lehre von der läßlichen Sünde folge. Es wird in ihr nichts anders ausgesprochen, als daß einer in der wahren Liebe Gottes leben könne, obgleich jener ernstliche und standhafte Wille, lieber alles zu verlieren, als zu sündigen, sich noch nicht auf die läßliche Sünde ausdehne. Ist es aber etwa dasselbe, diesen Willen in Betreff der läßlichen Sünde nicht haben, und gegen die läßlichen Sünden überhaupt gleichgültig sein?

329. Um einzusehen, wie unbegründet der Vorwurf, den Hirscher der Lehre Overbergs macht, und wie irrthümlich dagegen die seinige ist, erwäge man, was zu jenem Willen, von dem Overberg redet, gehört. Zwar versteht man darunter nur die fortdauernde und vorherrschende (habituelle) Gesinnung und schließt folglich einzelne Fehltritte, durch welche der Mensch dem in ihm herrschenden Prinzip untreu wird, nicht aus; aber damit jener Wille in Wahrheit ernstlich und standhaft genannt werden könne, müssen solche einzelne Fehler sehr selten sein, und der Mensch sich von ihnen sogleich wieder erheben. Was gehört nun aber nicht dazu, und wie wenige bringen es dahin, nur sehr selten wissentlich eine läßliche Sünde zu begehen, und sie sofort wieder zu verbessern? Ja freilich, wenn der Mensch nicht auch ein anderes Gesetz, das mit dem Gesetz der Liebe streitet, in sich fände; dann würde der erste Grad wahrer Liebe jenen heiligen und standhaften Willen verleihen. Nun aber tragen wir diesen Schatz in gebrechlichen Gefäßen, und lange und mit großer Anstrengung müssen wir streiten, bevor die Liebe Gottes in solchem Grade in uns vorherrschend werde. — Aber Overberg forderte ferner einen

Willen, der uns bereit mache, lieber alles, auch das Leben, zu verlieren, als vorsätzlich irgend eine läßliche Sünde zu begehen, folglich einen Willen, der uns auch in den allergrößten Versuchungen nicht den geringsten Fehler wissentlich begehen lasse. Und wenn man nun einem Christen sagt, er könne schön hoffen, ein Kind Gottes zu sein, wenn er es auch bis zu dieser großen Reinheit des Lebens und diesem alles besiegenden Starkmuth noch nicht gebracht habe; so soll man ihn zu dem Schlusse veranlaßt haben, er könne, ohne die zur Seligkeit nothwendige Liebe zu verlieren, im Gebiete der läßlichen Sünde wissentlich und vorsätzlich ungehorsam sein, d. h. er brauche sich um die läßlichen Sünden, wie viele ihrer und welcher Art sie auch seien, keine Sorge zu machen? Vielmehr muß er aus dem, was er im Unterricht über die Lauheit vernimmt, den Schluß ziehen, daß eine solche Gleichgültigkeit gegen die läßlichen Sünden nicht einmal mit dem wahrhaft ernstlichen und standhaften Willen, die Todsünde zu meiden, vereinbar ist. — Welches ist aber die Lehre, die Hirscher durch den wider Overberg ausgesprochenen Tadel als die seinige bekennt? Offenbar will er sagen, schon für den ersten zum Seelenheile unumgänglich nothwendigen Grad der Liebe müsse man fordern, was Overberg vom zweiten sagt; das wäre also, die Worte Overbergs richtig erwogen, eine Gemüthsverfassung, in welcher der Mensch fest entschlossen ist, lieber Elend und Armuth, ja den Tod zu wählen, als irgend eine läßliche Sünde, z. B. eine kleine Nothlüge zu begehen. Wer sich also das Zeugniß, solcher Gesinnung zu sein, und ihr gemäß auch wirklich zu leben, noch nicht geben könnte; der dürfte auch nicht hoffen, ein Kind Gottes und auf dem Wege zum Himmel zu sein. Das bedarf doch wohl keiner Widerlegung.

330. Aber nun meint Hirscher ferner, man müsse von diesem ersten Grade selbst das verlangen, was Overberg als das Kennzeichen des dritten angegeben. Denn er ruft aus: „Was wäre das für eine Liebe, die rein negativ, nur das Böse miede? wie ließe sich irgend ein Grad derselben denken, worin man um Gotteswillen nur miede — nichts thäte oder duldete?“ — Indessen auch hier hat er auf ein sehr bedeutungsvolles Wort Overbergs nicht geachtet. Derselbe sagt nämlich, der dritte Grad der Liebe sei, wenn man nicht nur alle Sünden, auch die läßlichen, sorgfältigst meide,

sondern überdies Willens sei, aus freien Stücken manches zu thun und zu leiden, weil es Gott angenehm sei. Der Gegensatz, durch den dieser Grad von dem vorhergehenden unterschieden wird, ist also durchaus nicht in den Worten, die Hirscher hervorhebt, thun und leiden, sondern darin zu suchen, daß man auf den ersteren Graden sich begnügt, das ganze Gesetz Gottes sorgfältig zu beobachten, auf dem dritten aber bereit ist, was Gott wohlgefällt, zu leiden und zu thun, obschon es nicht geboten ist. Freilich kannn man nicht lieben, ohne um Gotteswillen zu leiden und zu thun: aber kann man etwa jede Sünde meiden, d. h. das ganze Gesetz beobachten, und in jeder Lage des Lebens alle seine Pflichten sorgfältig erfüllen, ohne vieles zu leiden und zu thun? Dies hatte also auch Overberg schon auf den unteren Graden gefordert: aber das ist die Liebe der Vollkommenen, daß sie auch dann noch für Gott, das höchste Gut, zu wirken und zu dulden begehren, wenn jeglicher Pflicht genuggethan ist. —

Es hat also hier allerdings ein Mißverständniß obgewaltet; aber unsere Leser mögen entscheiden, ob aus Overberg's oder Hirscher's Schuld. —

Viertes Hauptstück.

Von der Aengstlichkeit, welche die gewöhnliche Lehre veranlassen soll.

331. Die Anklage lautet hier also: „Für manche ist diese auf das äußere Gesetz gestützte Unterscheidung zwischen Tod- und läßlichen Sünden die Quelle einer furchtbaren lebenslänglichen Aengstlichkeit. Indem sie nämlich in Folge der empfangenen katechetischen Bildung nie von ihrem eigenen Gewissen, sondern immer von dem äußeren Gesetze Rath und Anweisung annehmen; so wissen sie in tausend Fällen keinen sichern Bescheid zu geben, ob dies oder jenes Gebot oder Verbot unter einer leichten oder schweren Sünde verbindlich sei, und wenn sie es etwa übertreten haben, so ängstigen

sie sich nun, ob sie nicht in eine schwere Sünde gefallen und folglich nach der Lehre des Verfassers aller Gnade und Verdienste beraubt, unfähig ein gutes und verdienstliches Werk zu verrichten und der ewigen Verdammniß verfallen wären . . . . . Durch diese Aengstlichkeit ist aber für die wahre Sittlichkeit nichts gewonnen oder zu gewinnen. Denn es erscheint hier keineswegs jene zarte Gewissenhaftigkeit, welche auf dem Geist reiner Gottesliebe ruhend mit reger Sorgfalt auch das kleinste moralische Versehen hoch aufnimmt, sondern jene im äußern Gesetze hängende Befangenheit, welche eines wahren Christenthums ermangelnd, über die Linie des leicht Verpönten und Läßlichen (bis wohin es wohl angehen möchte) unvorsichtig hinauszutreten, ... und so großer Verluste und Strafen theilhaftig zu werden, ängstlich besorgt ist"[1]).

Wie sehr man aber diese ebenso schädliche als traurige Aengstlichkeit überdies auch noch durch willkührliche Entscheidungen hervorrufe, davon giebt Hirscher später folgendes Beispiel. In jenen Katechesen, die er prüft, war die bekannte Lehre vorgetragen, daß es in dem, was die Lauterkeit betrifft, keine läßliche Sünde gebe, sobald eine vollkommene Einwilligung Statt finde; anderswo aber war gelehrt worden, die Einwilligung in eine unreine Lust könne vollkommen sein, auch wenn sie nicht lange dauere, gleich nachher bereut werde, und mit keiner Begierde, das Gedachte im Werk zu vollbringen, verbunden sei. Nach dem also, was von der Todsünde gesagt zu werden pflegt, müßte, so meint Hirscher, dieser kurze gleich nachher bereute, mit keiner Begierde verbundene, unbestimmte Gedanke die Liebe vernichten, den Verstand verfinstern, den Willen verhärten, die Seele schrecklich verunstalten, die Hölle verdienen, das Verdienst der früheren guten Werke rauben, den Menschen zum Feinde Gottes und zum Sklaven des Satans machen. „Offenbar," so fährt er dann fort, „ist hier von einer kurzen Trübung des Geistes der Reinigkeit das gesagt, was überhaupt kaum je von einer einzelnen That als solcher, welche sie auch sei, sondern fast bloß von der Lasterhaftigkeit gesagt werden kann. Und der Satz: „Im Punkte der Reinigkeit ist nichts gering" — hat nur als Sicher-

---

1) Verhältniß des Evang. u. s. w. S. 201.

heitsregel seine Gültigkeit, nicht aber als Regel der moralischen Beurtheilung." (S. 240.)

I.

Ueber den Grundsatz: Wider die Lauterkeit giebt es nichts Geringes.

332. Wir wollen auch hier mit dem zweiten Punkte der Anklage beginnen, und zuerst untersuchen, ob es Willkühr ist, wenn die Theologen über die Sünden der Unlauterkeit einen so strengen Grundsatz aufstellen.

Es muß aber die Kühnheit, mit welcher Hirscher sich ausspricht, befremden, wenn man weiß, daß die in Frage stehende Lehre nicht bloß unter den Theologen aller Jahrhunderte fast ganz allgemein war, sondern später auch durch das Ansehen des h. Stuhles unterstützt wurde. Die Päpste Clemens VIII. und Paul V. befahlen, diejenigen, welche sie zu läugnen wagten, dem heiligen Gerichte anzuzeigen, und dies pflegen die Moralisten auch hervorzuheben, so daß es keiner großen Belesenheit bedurfte, von diesem Verbote des h. Stuhles Kenntniß zu haben.

Der angeführte Lehrsatz hat den Sinn, daß jede unkeusche Lust, die der Mensch geflissentlich sucht oder in sich unterhält, sei sie auch noch so gering, eine schwere Sünde ist. Es kann aber eine solche Lust durch äußere Handlungen oder auch durch bloße Gedanken hervorgebracht werden: der angegebene Grundsatz wird von beiden Fällen verstanden. Wir reden zuerst von den Handlungen; denn ist die angefochtene Lehre in Betreff dieser als richtig erkannt, so folgt aus unzweifelhaften Grundsätzen der Sittenlehre, daß sie auch von den Gedanken behauptet werden muß.

333. Es ist jedoch zu bemerken, daß man nicht bloß von jenen Handlungen, die wegen ihrer nahen Verbindung mit den Werken, in welchen die Unzucht vollendet wird, gewöhnlich als ihrer Natur nach unkeusch angesehen werden, sondern von allen, durch welche die böse Lust hervorgerufen wird, mögen sie auch an und für

sich schuldlos sein, die Rede ist. Um also in solcher Ausdehnung von allen Handlungen, seien sie auch noch so unbedeutend, behaupten zu können, daß sie schwere Sünden seien, wofern der Mensch durch sie die fleischliche Lust zu erregen oder zu unterhalten sucht; muß es sich mit dieser Art Sünden anders, als mit den übrigen, wodurch der Mensch gegen sich oder den Nächsten fehlt, verhalten. Auf diesen Unterschied machen also auch nicht nur die Theologen und die Lehrer des geistlichen Lebens, sondern schon die hh. Väter aufmerksam. Man braucht nämlich, sagen sie, die Versuchung zu andern Sünden nicht immer zu fliehen, ja es kann in manchen Fällen gerathen sein, sich denselben geflissentlich auszusetzen. Wer z. B. zur Ungeduld oder zum Zorne gereizt ist, soll jene Menschen, deren Art zu reden ihn unangenehm berührt, nicht fliehen, oder die Beschäftigungen, die seine Geduld auf die Probe stellen, nicht aufgeben. Wofern er nämlich durch ernste Vorsätze und Gebet sich stärkt, kann er hoffen, im Streite zu bestehen, und durch Ueberwindung der Versuchung in der Tugend zu wachson. Aber etwas ganz anderes ist es mit den Versuchungen zur Unlauterkeit. Wie guten Willens auch der Mensch sei, und welche Fortschritte er auf der Bahn des Heils gemacht habe; es ist ihm nie erlaubt, sich ohne Noth irgend einer Reizung zur fleischlichen Lust auszusetzen. Dieser schreckliche Feind, so reden alle jene erleuchteten Männer, kann nur durch die Flucht überwunden werden. Sie weisen auf die Warnung des h. Geistes hin, der von der Wollust spricht: „Viele hat sie verwundet und gestürzt und auch die Stärksten umgebracht“[1]); und erinnern an das Beispiel Salomons, der durch seinen eignen traurigen Fall die Lehre, die Gott ihm in den Mund gelegt hatte, bestätigte. Sie erinnern auch an David, den Mann nach dem Herzen Gottes, der durch den lüsternen Anblick eines Weibes fiel, und an Job, der umgekehrt mit seinen Augen den Bund schloß, damit er an keine Jungfrau dächte. (Job. 31, 1.)

Der h. Bonaventura führt diesen Gegenstand behandelnd[2]), manche Stellen der Väter und unter diesen die Worte des heil.

---

1) Multos enim vulneratos dejecit, et fortissimi quique interfecti sunt ab ea. Prov. 7, 26.

2) De modo confitendi et de puritate conscientiae. Cap. XIV.

Hieronymus an: „Wenn du ein Frauenzimmer den Weg der Tugend wandeln siehst, so liebe sie im Geiste, ohne dich ihr oft zu nähern. Denn der Besuch der Frauen ist ein Anfang der Wollust, und die Weiberwelt kann nicht besser besiegt werden, als wenn man sie flieht. Den andern Sünden und Krankheiten kann man widerstehen, dieser kann man nicht widerstehen, es sei denn durch die Flucht." Und wiederum: „Bleibe nicht mit einem Weibe allein unter demselben Dache, und vertraue nicht auf deine bisherige Keuschheit. Denn du bist weder stärker als Samson, noch auch weiser als Salomon. Sagst du etwa: Mein Leib ist schon abgestorben; — so sage ich dir, daß jedoch der Teufel lebt, und sein Hauch die ausgelöschten Kohlen entzündet" [1]). Noch stärker redet der h. Augustin: „Mit den Weibern soll die Unterhaltung kurz und strenge sein, und sie sind nicht etwa deßhalb, weil sie heiliger sind, weniger zu meiden. Denn die heiliger sind, locken desto mehr an, und unter dem Vorwande süßen Gespräches schleichen sich die Laster der gottlosesten Wollust ein. Glaube mir: ich bin Bischof, ich rede in Christus und lüge nicht. Die Cedern des Libanon (d. h. Männer von der höchsten Beschauung), und die Widder der Heerden (d. h. große Prälaten der Kirche), an deren Fall ich so wenig, als etwa an den eines Hieronymus und Ambrosius gedacht hatte, habe ich auf solche Weise stürzen sehen" [2]). — Wenn also Männer, die nach Augustin's Ur-

---

1) Foeminam, quam vides bene conversantem mente dilige, non frequentia corporali: quia initium libidinis est in visitatione mulierum, et mundus cum mulieribus non melius vincitur, quam fugiendo; quia ceteris vitiis et morbis quis potest resistere, huic tamen non potest, nisi per fugam. Ep. ad Oceanum. — Ne sub eodem tecto solus cum muliere manseris, nec in praeterita castitate confidas, quia nec tu Samsone fortior nec Salomone sapientior. Si forte dicas: Jam corpus emortuum est; dico tibi, quoniam diabolus vivit, cujus flatus prunas exstinctas ardere facit.
Ep. 2. ad Nepotian.

2) Sermo brevis et rigidus cum mulieribus est habendus, nec tamen quia sanctiores sunt, ideo minus cavendae. Quae enim sanctiores fuerint, eo magis alliciunt, et sub praetextu blandi sermonis immiscent se vitiis impiissimae libidinis. Crede mihi. Episcopus sum, in Christo loquor, non mentior. Cedros Libani (i. e. contemplationis altissimae homines). et gregum arietes (i. e. magnos praelatos Ecclesiae), sub hac specie

theil an Heiligkeit einem Hieronymus und Ambrosius nicht nachstehen, von dem zu häufigen Umgange mit frommen Frauen das Aeußerste zu fürchten haben; was soll man dann von gewöhnlichen Christen sagen, wenn sie nicht etwa der Versuchung sich aussetzen, sondern schon zu sündigen anfangen? Kann man läugnen, daß sie durch jede vorsätzliche Reizung der bösen Begierlichkeit sich in die allergrößte Gefahr bringen, mehr und mehr aus dem berauschenden Becher, welchen sie schon an den Mund gesetzt haben, zu schlürfen? —

334. Aber das alles beweist ja nur, was Hirscher zugiebt, daß nämlich der Satz: „In dem, was die Lauterkeit betrifft, giebt es nichts Kleines," eine Sicherheitsregel, und nicht, daß er auch ein Grundsatz für die Zurechnung sei. — Als wenn die Regel, die ich beobachten muß, um sicher zu sein, nicht auch einen Grundsatz für die Zurechnung gäbe? Bin ich doch verpflichtet, mich, soweit es von mir abhängt, in Sicherheit zu setzen, und versündige ich mich doch, wenn ich die Sicherheitsregel nicht beobachte. Diese Sünde aber ist natürlich schwerer oder leichter, je nachdem die Gefahr, der ich mich freiwillig aussetze, größer oder geringer ist. Wenn also mit gewissen Handlungen die größte Gefahr, in eine schwere Sünde zu fallen, verbunden ist; so können diese Handlungen, seien sie in sich auch noch so unbedeutend, nicht mehr als läßliche Sünden angesehen werden. Man wende nicht ein, daß doch der Unlautere nicht immer von jenen geringen Werken zu gröberen Sünden fortgerissen werde: denn davon abgesehen, daß der Fall, in dem er das Gröbere nicht wenigstens begehrt, gewiß äußerst selten ist; so versteht man unter der größten Gefahr oder nächsten Gelegenheit bekanntlich jene, in welcher der Mensch fast immer fällt, und nur mit außerordentlicher Anstrengung widersteht. Wer sich freventlich einer solchen Gefahr aussetzt, macht sich der nicht einer großen Vernachläßigung seines Seelenheiles schuldig; auch wenn er etwa in einem oder dem anderen Falle der Gefahr entgienge?

---

corruisse reperi, de quorum casu non magis praesumebam, quam Hieronymi et Ambrosii.

Um aber einzusehen, wie sehr dieser Grundsatz von der nächsten Gelegenheit auf den Fall, von dem wir reden, Anwendung finde, so bemerke man, daß in diesem der Mensch nicht etwa bloß aus zu großem Selbstvertrauen, aus Unbesonnenheit, aus Leichtsinn etwas thut, wodurch er versucht wird, sondern daß er aus freiwilligem Wohlgefallen an der bösen Lust selber den furchtbaren Feind zum Kampfe weckt. Er setzt sich der Gefahr nicht aus durch etwas, was er unterlassen könnte, sondern durch das, was er, auch abgesehen von jener Gefahr, unterlassen müßte. Kann nun schon der gute Wille in diesem Kampfe nicht anders als mit großer Anstrengung widerstehen; was muß man von dem Willen erwarten, der sich schon der Lust hingegeben hat? — Aber könnte man nicht ebenso vom leidenschaftlichen Trinker oder Diebe reden? Von manchen allerdings: und deßhalb wird auch niemand läugnen, daß diese durch Fehler, die man sonst für läßliche Sünden erklärt, wegen der Gefahr, die damit für sie verbunden ist, sich schwer versündigen. Aber während in diesen Fällen die Gefahr aus der besonderen Beschaffenheit einzelner Menschen entsteht, entsteht sie in jenem, von dem wir reden, aus der allgemeinen Beschaffenheit der menschlichen Natur.

335. Weil wir übrigens einstweilen nur von Sünden der Unkeuschheit, die durch Werke begangen werden, reden; so ist gar nicht einzusehen, wie man in Bezug auf diese die Entscheidung der Theologen noch willkührlich finden könnte, nachdem schon längst die höchste kirchliche Behörde den Satz verworfen hat: Est probabilis opinio, quae dicit, esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem carnalem et sensibilem, quae ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis [1]). Durch die Verwerfung dieser Meinung wird eine Handlung, die an sich nicht unrein ist, für Todsünde erklärt, wofern sie aus fleischlicher und sinnlicher Lust geschieht. Aus dem Zusatze aber — secluso periculo consensus ulterioris etc. — darf man nicht etwa schließen, daß die Kirche zugebe, die Gefahr, zu gröberen Vergehen hingerissen zu werden, sei nicht immer vorhanden. Vielmehr ist vorauszusetzen,

---

1) Inter sententias ab Alexandro VII. damnatas 40a.

daß jener Lehrsatz auch deßhalb verurtheilt worden, weil er eine solche gefährliche Selbsttäuschung begünstigt.

Wofern man jedoch nicht etwa behaupten will, daß dies die einzige Ursache der Verwerfung sei; hat die Kirche durch jenes ihr Urtheil einen andern Grund, womit die Theologen den in Frage stehenden Satz zu beweisen pflegen, bestätigt. Sie sagen, jede Sünde der Unlauterkeit sei wegen der Natur dieses Lasters (d. h. auch abgesehen von der mit ihr stets verbundenen Gefahr) eine Verletzung der sittlichen Ordnung, die immer als gröblich betrachtet werden müsse. Es bringe nämlich die fleischliche Lust im Körper eine Aufregung hervor, welche die natürliche Ursache, ja der Anfang dessen sei, worin die unreinen Begierden ihre Befriedigung finden. Wie nun diese Wirkung, auch wenn sie unvollendet oder unbedeutend wäre, freiwillig hervorgebracht, nach aller Eingeständniß eine schwere Sünde sei; so müsse man auch dasselbe von der Ursache oder vielmehr von der beginnenden Wirkung sagen. Und gewiß die Hingebung an diese fleischliche Lust und unordentliche Regung steht mit der Natur und Bestimmung der nach dem Bilde und für den Besitz Gottes geschaffenen Seele in solchem Widerstreit, daß dieselbe, wofern sie nur wahrhaft ganz freiwillig ist, niemals als eine geringe Vergehung betrachtet werden kann.

336. Aber läßt sich nun die Behauptung der Theologen auch von jenen Sünden der Unlauterkeit rechtfertigen, die durch bloße Gedanken begangen werden? Wenn diese Gedanken von Begierden begleitet sind, kann gewiß ganz und gar kein Zweifel obwalten. Zwar ist die Vollstreckung des Werkes nicht nur wegen der Folgen und anderer begleitenden Umstände, sondern auch wegen der längeren Dauer und der größeren Entschiedenheit des Willensentschlusses gewöhnlich eine größere Sünde, als die bloße Begierde; aber immer bleibt es wahr, daß die Sünde des Herzens der Gattung nach dieselbe ist, als die Sünde des Werkes, worauf die Begierde gerichtet ist. Liegt ja dies ganz deutlich in dem Ausspruche der ewigen Wahrheit: „Ein jeder, der ein Weib mit Begierde nach ihr ansicht, hat schon mit ihr die Ehe in seinem Herzen gebrochen." (Mth. 5, 28.) Was hier vom Ehebruche gesagt wird, kann und muß von jedem unkeuschen Werke gesagt werden: wer es begehrt, hat es in seinem Herzen vollbracht. Ist also jedes Werk

der Fleischeslust eine schwere Sünde, so wird auch durch jede fleischliche Begierde eine schwere Sünde begangen. Und was ist denn endlich die Begierde, wofern sie, wie hier immer vorausgesetzt wird, freiwillig ist, wenn nicht eine Entscheidung des Willens für das, was begehrt wird?

Doch auch wenn die geistige Wollust nicht mit Begierden verbunden, sondern eine bloße Belustigung in unlautern Vorstellungen ist; läßt sich ohne Schwierigkeit nachweisen, daß die oben in Betreff der Handlungen angeführten Gründe auch von diesen Gedanken gelten. Mögen immerhin manche Menschen nicht in so naher Gefahr sein, von den Gedanken zu Werken oder auch nur zu eigentlichen Begierden nach bestimmten Werken hingerissen zu werden; ganz gewiß aber ist jeder, der unreine Vorstellungen aus fleischlicher Lust hervorruft oder unterhält, in der größten Gefahr, in diesen selber weiter zu gehen, und so vom unreinen Feuer ganz entzündet zu werden. — Wenn ferner dem Gesagten zufolge die Fleischeslust ihrer Natur nach so beschaffen ist, daß sie auch in einem geringen Grade frei gewollt als eine grobe sittliche Unordnung angesehen werden muß; so kann doch gewiß kein Unterschied sein, ob sie durch Gedanken oder Werke hervorgebracht wird. Wie könnten sonst Handlungen, die an sich nicht unerlaubt sind, wenn sie fleischlicher Lust wegen verübt werden, Todsünden sein? Und doch ist es dies, was wir aus der Entscheidung der Kirche selber abnehmen müssen. — Aber setzen wir endlich den gewiß seltenen Fall, daß unlautere Gedanken auch mit diesen fleischlichen Empfindungen nicht verbunden wären, d. h. daß sie keinen Einfluß auf den Leib übten, sondern die Sünde im Geiste ihre Vollendnng fände; so wäre doch dies immer nichts anders als ein Wohlgefallen an dem, was Todsünde ist. Wie könnte denn nun ein *freiwilliges Wohlgefallen* an dem, worin eine *schwere Vergehung* enthalten ist, nur eine läßliche Sünde sein?[1]) —

---

1) Es versteht sich von selbst, daß hier nicht von dem *Denken* an sich die Rede ist; — dies kann ohne Zweifel eine läßliche Sünde oder auch ohne alle Sünde sein; es ist vom *Wohlgefallen an dem Gedachten*, dem unlautern Gegenstande nämlich, die Rede. Der h. Thomas von Aquin wendet die allgemeinen Grundsätze, die er aufgestellt hatte, auf den Fall, von welchem

II.

Ob durch solche und ähnliche Lehren die Gemüther beunruhiget werden.

337. Wenn nun der eben besprochene Lehrsatz der Theologen wider den Vorwurf der Willkührlichkeit geschützt ist; so fragt es sich weiter, wie es sich mit der Aengstlichkeit, die er veranlassen soll, verhalte. Nachdem Hirscher gesagt hat, es könne dieser Satz nur als Sicherheitsregel gelten, fährt er also fort: „Aber wenn nun Jemand jenen Satz als Regel der moralischen Beurtheilung annimmt; in welche Geistesangst mag er durch denselben (vielleicht gerade im Verhältniß mit seiner Gewissenhaftigkeit) versetzt werden? Glaubt ihn aber Jemand nicht, etwas Empörendes in ihm gewahrend, welche Grenze wird sich jetzt seine Selbstbefreiung vom Worte des Katecheten setzen"? Auf eben solche Weise redet er noch in der neuesten

---

wir reden, also an: De fornicatione cogitans de duobus potest delectari: uno modo de ipsa cogitatione, alio modo de ipsa fornicatione cogitata. Delectatio autem de cogitatione ipsa sequitur inclinationem affectus in cogitationem ipsam. Cogitatio autem ipsa secundum se non est peccatum mortale, imo quandoque est veniale tantum, puto cum aliquis inutiliter cogitat de ea; quandoque autem sine peccato omnino, puta cum aliquis utiliter de ea cogitat, sicut cum vult de ea praedicare vel disputare. Et ideo per consequens affectio et delectatio, quae sic est de cogitatione fornicationis non est de genere peccati mortalis, sed quandoque est peccatum veniale, quandoque nullum: unde nec consensus in talem delectationem est peccatum mortale. Quod autem aliquis de fornicatione cogitans delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc, quod affectio ejus inclinata est in hunc actum; unde quod aliquis consentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud est, quam quod ipse consentiat in hoc, quod affectus suus sit inclinatus in fornicationem; nullus enim delectatur nisi in eo, quod est, conforme appetitui ejus. Quod autem aliquis ex deliberatione eligat, quod affectus suus coformetur his, quae secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale. — S. p. 1a. 2ae. q. 74. a. 8. cf. 2a. 2ae. q. 154. a. 4. — cf. Suarez in S. Thom. 1am. 2ae. Tract. V. disp. V. s. VII.

Auflage der Katechetik: „Wie manche junge Leute, die man mönchisch gelehrt hat, jede geschlechtliche Empfindung als eine schwere Sünde zu unterdrücken, sind vielleicht, weil sie dieses nicht vermochten, mit ihrem Gewissen, ohne noch etwas anders als rein menschliches empfunden zu haben, zerfallen: worauf sie (nachdem sie nun einmal die Gewissenstreue aufgegeben hatten), erst in fleischliche Verirrungen geriethen." — (§. 17.)

Es muß zunächst für die Freunde der Moral, die Hirscher die mönchische nennt, ein Trost sein, daß dieselbe, sonst von ihm und andern des Laxismus angeklagt, gerade in diesem Punkte des Rigorismus beschuldigt wird. Weltklug — (denn auch so nennt sie Hirscher) hat sie sich wenigstens dadurch nicht erwiesen; aber sehen wir, ob sie auch so wenig christliche Klugheit gehabt, daß sie traurige Mißverständnisse veranlaßte.

Zuerst möchten wir Hirscher fragen, bei welchem Mönche er je gelesen habe, daß man verpflichtet sei, jede geschlechtliche Empfindung als eine schwere Sünde zu unterdrücken, so zwar, daß man, wofern man dies nicht vermöchte, sich mit einer schweren Schuld belade. Erstlich ist ja eigentlich nicht die Rede von Unterdrückung jener Empfindungen, sondern von Unterdrückung der Gedanken, oder Unterlassung der Werke, welche dieselben veranlassen. Oder ist es etwa dasselbe, unreine Empfindungen in sich durch Vorstellungen oder Handlungen geflissentlich hervorbringen oder unterhalten, und dieselben nicht unterdrücken? Freilich folgt aus den aufgestellten Grundsätzen auch, daß man sich schwer versündigen würde, wofern man an solchen Empfindungen, auch wenn sie weder durch Gedanken noch durch Werke veranlaßt wären, ein freiwilliges Wohlgefallen hätte. Hirscher sagte, daß junge Leute, die sich über geschlechtliche Empfindungen, wie über schwere Sünde ängstigten, vielleicht nur etwas rein menschliches empfanden. Er wird aber doch damit wohl nicht haben behaupten wollen, daß solche von selbst entstehende Empfindungen auch dann noch keine fleischliche Sünden, sondern etwas rein menschliches, d. h. unschuldiges seien, wenn der freie Wille an ihnen wie immer Theil hat. Denn hierin wäre ein Irrthum enthalten, den wir von Hirscher fern glauben, und mit dem Namen, der ihm gebührt, nicht bezeichnen wollen. Es kommt also alles darauf an, ob das, was im Menschen, sei es in seinem

Leibe oder seiner Seele, wider die Tugend der Reinheit vorgeht, unwillkührlich oder freiwillig ist. Nur so lange es unwillkührlich ist, kann man sagen, daß es rein menschlich sei, es empfunden zu haben.

338. Wenn nun aber jemand glaubte, auch durch jene Empfindungen, die er nicht nur nicht hervorruft oder nährt, sondern sogar zu unterdrücken sucht, aber nicht unterdrücken kann, sich zu versündigen, und zwar schwer zu versündigen; darf man deßhalb die Theologen anklagen, eine so unsinnige Meinung, ich will nicht sagen, vorgetragen, sondern auch nur veranlaßt zu haben? Machen sie nicht immer auf den Unterschied zwischen der bloßen Empfindung, d. h. der Wahrnehmung der Lust, und der Einwilligung, d. h. der Hingebung des freien Willens an die Lust aufmerksam, und wiederholen sie bei dieser Gelegenheit nicht insgesammt die Worte des h. Bernhard: Non nocet sensus, ubi non est consensus? Ja, in Uebereinstimmung mit diesem Vater, und dem h. Augustin, der öfter und ausführlich davon redet, sagen sie laut und nachdrücklich, daß sowohl unreine Gedanken, als fleischliche Regungen, nicht nur unwillkührlich, sondern auch wider den Willen des Menschen fortdauern und, besonders durch den Versucher, bis zu einem hohen Grade gesteigert werden können. So lange derartiges, lehren sie weiter, nur physisch und gewaltsam sei, werde die Seele zwar verdemüthigt, oder auch betrübt, aber durch ihr Widerstreben, was immer der Körper leide, geläutert, und von den Banden der Sinnlichkeit mehr und mehr befreit. Nicht genug, sie versichern jene jungen Leute, die Hirscher wegen des mönchischen Unterrichts, den sie empfingen, beklagt, daß sie durch die erneuerten Willensacte, mit welchen sie die fortdauernde Versuchung von sich abweisen, die entgegengesetzte Tugend üben, und eben so reich an Verdiensten werden, als sie mit Schuld beladen sein würden, wenn sie sich freiwillig ihr hingäben.

Aber wenn auch jemand sich eines so entschiedenen Widerstrebens nicht bewußt wäre, so hätte er nach der „empörenden" Lehre der Theologen doch noch nicht gleich Ursache zu glauben, daß er in eine Todsünde gefallen. Denn sie sagen, daß es auch, und zwar besonders, wenn von solchen Gedanken, Empfindungen und Gelüsten die Rede ist, eine unvollkommene Einwilligung, durch welche

man sich nur läßlich versündige, gebe. Dies sei der Fall, wenn der Mensch von der Versuchung überrascht oder auch verwirrt, nicht mit voller Besinnung handele; wenn sein Wille, bevor das religiöse Bewußtsein lebhaft geworden, eine Zeitlang schwanke, und also nicht sofort und nicht entschieden die böse Lust verachte; wenn er anfange, sich zu ergeben, dann aber durch das stärker redende Gewissen ermahnt, sogleich sich wieder abwende; kurz: sie lehren, es gebe keine läßlichen Sünden wider die Lauterkeit ob parvitatem materiae, wohl aber ex imperfectione actus. (n. 289.)

339. Aber vielleicht haben jene, die Hirscher zu tadeln beabsichtigt, der Lehre, die sie vortrugen, solche mildernde Erläuterungen nicht beigefügt. Hat ja namentlich jener Katechet, den er zunächst beurtheilt, im Gegentheil die Strenge des Satzes nur gesteigert, indem er zwar sagt, in dem, was die Lauterkeit beträfe, gäbe es keine läßliche Sünde, sobald die Einwilligung vollkommen sei; anderswo aber lehrt, die Einwilligung könne vollkommen sein, auch wenn sie nicht lange dauere, und man unmittelbar nachher Reue empfinde.

Nun denn, so hätte Hirscher sich begnügen müssen, eben davor zu warnen, daß man um Mißverständnissen vorzubeugen, die Grundsätze der Moraltheologen nicht so nackt hinstelle, oder nur die eine strenge Seite hervorhebe; daß man sie mit einem Worte so vortragen soll, wie sie wirklich von den Theologen gelehrt werden. Er aber hat statt dessen den Grundsatz selber geläugnet, indem er behauptete, der Satz: „Im Punkte der Reinigkeit ist nichts gering" habe nur als Sicherheitsregel und nicht als Regel der moralischen Beurtheilung seine Gültigkeit; und er ist so weit entfernt, die Katecheten für bessere Belehrung auf die Theologen zu verweisen, daß er vielmehr gerade an dieser Stelle wiederholt, man erkenne hieran „die neu erstehende Scholastik, gegen deren Verunstaltungen es heilige Pflicht sei, die Reinheit des Evangeliums zu vertheidigen." — Was nun insbesondere die von Hirscher angeführten Stellen des getadelten Katecheten betrifft; so sind sie allerdings, wenigstens in dieser ihrer Schärfe und Nacktheit, im Volksunterricht nicht zu billigen. Denn obschon es theoretisch ganz wahr, und auch praktisch nicht unmöglich ist, daß die Einwilligung, auch wenn sie nicht lange dauert und man unmittelbar nachher Reue empfindet,

vollkommen gewesen sein kann; so läßt sich doch dies nicht leicht voraussetzen, und wird gewiß nur sehr selten der Fall sein. Jedoch ist zu bemerken, daß Hirscher auch hier die Sätze des Katecheten mit andern Worten wiederholend, den Sinn derselben nicht unverändert gelassen hat. „Eine kurze Einwilligung, sagt er, in die Gegenwart eines unreinen Gedankens (überhaupt)" . . . . . „wäre demnach eine Todsünde." Die Einwilligung, von der die Rede ist, und die man für Todsünde erklärt, ist nicht die Einwilligung in die Gegenwart eines unreinen Gedankens, sondern die Billigung, Gutheißung, das Wollen der fleischlichen Lust, die der Gedanke erregt, oder das freie Wohlgefallen an dem unreinen Werke, welches der Gegenstand des Gedankens ist.

340. Indessen wenn Hirscher, ein Lehrer der Theologie, so vieles mißverstehen, so manche Begriffe verwechseln konnte; wie werden die einfachen Gläubigen durch eine Lehre, in der solche Unterscheidungen nöthig sind, nicht verwirrt werden? Gewiß wäre das zu fürchten, wenn man alles, was hier gesagt worden ist, in den Volksunterricht aufnehmen wollte. Wenn wir bemerkten, daß ein Katechet die Lehre der Theologen nicht ohne die mildernden Erklärungen, die dazu gehören, vortragen soll; so haben wir das nur von den sehr einfachen und faßlichen Sätzen verstanden. Wenn man nämlich lehrt: „Sünden wider die Keuschheit sind, wenn sie auch nur mit Gedanken oder in geringen Werken begangen werden, immer Todsünden, wofern man vollkommen eingewilligt hat"; so soll man auch hinzufügen: „Wo aber keine Einwilligung ist, da ist auch keine Sünde, und wo nur eine unvollkommene Einwilligung ist, da ist keine schwere Sünde; wo endlich Mißfallen und Widerstreben ist, da ist nicht nur keine Sünde, sondern Tugend und Verdienst." Um Mißverständnisse und Verwirrung der Begriffe zu vermeiden, kommt alles darauf an, daß man gleich von Anfang die ersten und einfachsten Grundsätze richtig aufgefaßt hat. Weiteren Unterricht über solche Gegenstände müssen die Gläubigen, jeder nach seinem Bedürfnisse und seiner Fassungskraft durch mündliche Belehrung im Beichtstuhl, oder durch Lesung ascetischer Schriften erhalten.

Doch, so könnte man noch ferner entgegnen, wie vollständig und richtig auch der Unterricht, den sie empfangen, sein möge; es

kommt immer alles darauf an, ob und in wie fern man eingewilligt habe, und um dies entscheiden zu können, muß man die verschiedenen Gemüthszustände, von denen die Rede war, zu beurtheilen wissen. Immer werden also doch die Gläubigen durch diese Lehre in große Unruhe und Verwirrung gerathen. Keineswegs: denn „die geistlos fortspinnenden" Casuisten geben ihnen hierfür eine eben so tiefgegründete, als faßliche und leicht anwendbare Regel an die Hand. Sie sagen: Wenn jemand dem Laster der Unkeuschheit ergeben, oder überhaupt ein Mensch ist, den es wenig kümmert, ob er in der Gnade Gottes oder in der Sünde lebe; so hat er allen Grund zu fürchten, in die Versuchung vollkommen eingewilligt zu haben, so oft er sich des Widerstrebens seines Willens nicht klar bewußt ist. Diejenigen aber, welche, wenngleich zu Sünden dieser Art geneigt und mannichfaltig versucht, dennoch ein keusches Leben führen, und in der Furcht Gottes so gegründet sind, daß sie vor dem Gedanken, ihn schwer zu beleidigen, zurückzuschrecken pflegen, kurz welche so beschaffen sind, wie Hirscher sie hier voraussetzt; die dürfen annehmen, daß sie gar nicht oder nur unvollkommen eingewilligt haben, so oft sie vom Gegentheil nicht ganz gewiß sind. Denn ohne klare Erkenntniß und ohne entschiedenen Willen giebt es keine Todsünde. In solchen Gläubigen aber kann der Wille für das klar erkannte Böse nicht wahrhaft entschieden sein, ohne daß sie sich desselben deutlich bewußt würden. Es ist ja für sie Uebergang, und zwar plötzlicher Uebergang vom Leben zum Tode.

341. Daß aber solche Belehrung genüge, die frommen Gläubigen zu beruhigen, und daß überhaupt der gewöhnliche Unterricht über die läßliche und Todsünde jene Aenstlichkeit, die Hirscher beklagt, nicht erzeuge; beweist endlich zur Genüge die Erfahrung. Hirscher sagt an der zuerst angeführten Stelle (S. 202), den Beichtvätern sei das Bejammernswürdige des Zustandes, in welchem gewissenhafte Gläubige durch jene Angst geriethen, wohl bekannt. Freilich, aber den Beichtvätern ist ebenso wohl bekannt, daß die Zahl dieser geängstigten Gläubigen verhältnißmäßig sehr gering ist; daß bei weitem die meisten der frommen Gläubigen keine andere Furcht haben, als jene, die uns die Schrift empfiehlt, und welche die Ruhe der Seele nicht stört. Nun wird aber doch immer noch jener Unterricht, den Hirscher tadelt, allgemein ertheilt, von der Kanzel, im Beichtstuhl,

in ascetischen Schriften und Lehrbüchern der Religion. Wenn also die Ursache jener Aenglichkeit nicht in der natürlichen Beschaffenheit oder auch in gewissen Fehlern der Gläubigen oder ihrer Führer, sondern in der von Hirscher angegriffenen Lehre zu suchen ist; wie kommt es, daß sie unter den frommen Gläubigen nicht allgemein oder wenigstens sehr gewöhnlich geworden ist?

Dies freilich läßt sich nicht läugnen, daß jene Christen, die zur Aengstlichkeit geneigt sind, sehr oft über jene Sünden oder Versuchungen beunruhigt werden, von welchen oben die Rede war. Aber daraus folgt nichts anders, als daß Hirscher das Beispiel, durch das er seine Anklage begründen wollte, gar nicht unglücklicher wählen konnte. Er hat nämlich eben hierdurch sich selbst widerlegt. Wie das? Die Anklage lautete: Die auf das äußere Gesetz gestützte Unterscheidung zwischen Tod- und läßliche Sünden sei für manche die Quelle einer furchtbaren, lebenslänglichen Aengstlichkeit; und dies darum, weil die Gläubigen angewiesen würden, nie von ihrem eigenen Gewissen, sondern immer von dem äußeren Gesetze Rath und Belehrung zu holen: denn so wüßten sie in tausend und tausend Fällen nicht, ob dies oder jenes Gebot oder Verbot unter einer schweren oder leichten Sünde verbindlich sei. Wie soll man also verfahren? Man soll lehren, alle vorsätzliche Sünden ohne Unterschied des Gesetzes, das verletzt wird, und des Maßes, in dem es verletzt wird, seien mit dem Zustande der Gnade unverträglich und insofern Todsünden; läßliche aber seien jene, die der Mensch aus Ueberraschung, nicht geflissentlich, eigentlich ohne Willen begehe. Um zu beurtheilen, ob die Sünde eines Menschen läßliche oder Todsünde seie, müsse man seinen habituellen Zustand ins Auge fassen. Der Gerechte begehe nur die angeführten läßlichen Sünden; die Werke des Sünders aber seien insgesammt Werke des Todes. — Nun wählt aber Hirscher ein Beispiel, in welchem nach der gewöhnlichen Lehre die Gläubigen eben *nicht auf das äußere Gesetz*, sondern nur *auf ihr Gewissen* hingewiesen werden. Gerade von dieser Gattung der Sünden lehren ja die Theologen, daß es, um zu unterscheiden, ob ein Fehler eine schwere Sünde sei, nicht darauf ankomme, in welchem Grade das Gesetz übertreten sei, sondern nur darauf, ob vorsätzlich. Gerade hier lehren auch sie die Gläubigen, — freilich, was wir wohl zu bemerken bitten, nicht auf dieselbe

Weise als Hirscher, — aus ihrem habituellen Zustande zu schließen, ob sie sich schwer versündigt oder nicht. Wie konnte also Hirscher seine Beschuldigung besser als durch dieses Beispiel widerlegen? Wenn die Gläubigen, wie er behauptet, dadurch, daß sie den Satz: „Im Punkte der Reinigkeit ist nichts gering," als Regel der moralischen Beurtheilung annehmen, gerade im Verhältniß mit ihrer Gewissenhaftigkeit in große Geistesangst versetzt werden: was müßte man erst erwarten, wenn man diesen selben Satz für jede Art von Sünden als Grundsatz der Zurechnung gelten ließe, und folglich bei jeder Ungeduld, bei jeder Unmäßigkeit, bei jedem leichtsinnigen, ja nur müßigen Worte, bei jeder Verletzung der Liebe nur zu fragen habe, ob man absichtlich gefehlt, um sich auch sogleich einer Todsünde anklagen zu müssen.

Drittes Hauptstück.

Von der verbesserten Lehre Hirscher's.

342. Wir dürfen diese Abhandlung, in welcher wir uns gegen mehr als eine Lehre Hirscher's mit Nachdruck ausgesprochen haben, nicht schließen, ohne auf die Veränderungen aufmerksam zu machen, mit welchen die oben betrachteten Stellen seiner Moraltheologie in der jüngsten Auflage vorkommen. Wie unsere Leser gesehen haben, irrte Hirscher in der Unterscheidung der tödtlichen und läßlichen Sünde zunächst dadurch, daß er unter Todsünde nicht sowohl eine Vergehung verstehen wollte, die der Seele den Tod bringe, sie der heiligmachenden Gnade beraubend, als vielmehr ein Werk, das den Zustand des sittlichen Todes, in den die Seele nach und nach versunken sei, offenbare. Ohne nun diese seine Ansicht ganz zu verlassen, hat er doch zugleich mit ihr die gewöhnliche Lehre nicht nur in seine Darstellung aufgenommen, sondern auch als richtig anerkannt. Er giebt von der Tod- und läßlichen Sünde folgende Erklärungen:

„Eine Todsünde ist eine solche Sünde, welche den sittlichen Tod in sich schließt. Und da das Leben besteht in der Vereinigung mit Gott, mit der Gnade, mit dem Willen, mit den Verheißungen Gottes, so ist eine Todsünde diejenige, welche die Seele lostrennt, und die Trennung darstellt von der Gnade Gottes, von der Ehrfurcht und Liebe Gottes und von der ewigen Seligkeit Gottes. Vielfach giebt sich solche tödtliche Trennung nach außen kund durch Werke, welche auch die objective oder äußere göttliche Lebensordnung tödten, d. h. tödtlich verletzen, z. B. durch Diebstahl, Mord, falsches Zeugniß, Ehebruch u. s. w. Sofern nun Niemand, wenn und so lang er in Ehrfurcht und Liebe mit Gott vereinigt ist, mit Wissen und Willen diese Werke begehen kann, so nennt man auch diese Werke Todsünden und versteht darunter freiwillige Uebertretungen schwerer göttlicher Gebote, d. i. Uebertretungen, die ihrer Natur nach die Ertödtung der h. Ehrfurcht und Liebe gegen Gott in sich schließen oder voraussetzen."

Was versteht man nun aber unter läßlicher Sünde? — „Eine läßliche Sünde ist diejenige, welche die Vereinigung der Seele mit Gott, und das Leben aus, in und für Gott nicht aufhebt, sondern nur trübt, augenblicklich schwächt oder als Folge solcher Trübung und Schwächung eintritt. Eben aber weil bei der läßlichen Sünde die Vereinigung der Seele mit Gott nicht aufgehoben ist, so tritt dieselbe insgemein auch nur in solchen Werken hervor, welche die objective sittliche Ordnung nicht gröblich verletzen; und man nennt daher, zunächst das Aeußere ins Auge fassend, eine läßliche Sünde die Uebertretung eines leichten göttlichen Gebotes."

„Nach dem Grade des vorhandenen sittlichen Todes kann man, sofern man auf die materielle That sieht, drei Klassen von Todsünden unterscheiden. Die erste Klasse bilden jene Werke, welche aus dem vollherrschenden sittlichen Tode ausgehen. Die zweite Klasse jene, in denen der sittliche Tod in seine Vorherrschaft eingesetzt wird. Die dritte Klasse endlich jene, in denen der sittliche Tod, d. i. der Abfall von der Ehrfurcht und Liebe Gottes in den ersten Akten eintritt. Zu der ersten Klasse gehört z. B. die Einzelthat des Wucherers; zu der zweiten z. B. der nach langem Kampf beschlossene und ausgeführte Mord; zu der dritten z. B. eine unzüchtige Begierde."

Nun erklärt Hirscher ausdrücklich, daß diese Eintheilungen der Sünden in läßliche und Todsünden nicht nur wohl begründet, sondern auch, namentlich im Volksunterricht, heilsam und nothwendig sei. Zwar redet er dann auch hier von eben jenen Gefahren und Mißverständnissen, über die wir ihn oben vernommen haben; aber um sie zu vermeiden, fordert er nicht mehr, daß man eine andere als die gewöhnliche Erklärung der Tod- und läßlichen Sünden gebe, sondern nur, daß man diese letztere festhaltend, zugleich die Nachtheile zu verhüten suche und die Irrthümer bekämpfe, auf die er hingewiesen [1]). —

So wäre also Hirscher nun der Lehre, die er lange Zeit in mehreren seiner Schriften auf das Heftigste angegriffen hatte, der Hauptsache nach beigetreten, und wir bemerken dies mit freudiger Anerkennung jenes Strebens, das er auch auf andere Weise an den Tag zu legen fortfährt, mit der heiligen katholischen Kirche nicht in Widerspruch zu sein. Wir haben aber schon in der Einleitung zu diesem Werke (n. 25) die Gründe angegeben, weßhalb wir nichtsdestoweniger mit seiner früheren Lehre uns glaubten beschäftigen zu müssen, und einer dieser Gründe war, weil Hirscher bei solchen Gelegenheiten nicht nur nicht aufmerksam mache, daß und warum er in Verwerfung der herkömmlichen Lehre geirrt; sondern vielmehr die Ansicht, die er ihr entgegengestellt hatte, noch scheine retten und einigermaßen mit der Wahrheit in Einklang bringen zu wollen, ebendeßhalb aber, ohne es zu wollen, das, was er gut gemacht, zum Theil wieder verderbe.

343. Auch in den eben mitgetheilten Stellen ließe sich zeigen, daß er durch das, was er aus seiner ehemaligen Ansicht, über die Natur der Tod- und läßlichen Sünde der gewöhnlichen Lehre beimischte, diese, wenn auch nicht entstellt, doch in etwa getrübt hat. Indessen wir wollen uns hiebei nicht aufhalten. Der größte und verderblichste Irrthum, in den er bei diesem Kampfe gegen die Scholastik gerieth, bestand darin, daß er zwischen dem Leben, das die heiligmachende Gnade giebt, und dem Tode der Sünde Mittelzustände, und deßhalb auch jenseits des Grabes eine zweite Aussaat des noch

1) Moral. Vierte. Aufl. Bd. 2. §. 365.

nicht ganz verderbten Samens annahm. Es fragt sich nun, ob und inwiefern er auch diese irrige Ansicht verbessert habe. Die Stelle über „den Eintritt in jene Welt" lautet in der neuesten Auflage wie folgt: „Dieses irdische Dasein ist eine Zeit der Aussaat, des Wucherns, der Bildung, der Reinigung, der Bewährung. Millionen treten ohne Aufhören auf und treten ab. — Und unter den Millionen sind für und für Ausgezeichnete, zwar im Leibe da, aber ihrem Geiste nach Himmlische, Durchgeläuterte, Bewährte. — Und unter den Millionen sind für und für Verruchte, denen dieses Leben nicht zur Heiligung und Bewährung, sondern zur Auswickelung alles bösen Samens in ihnen, und zur Vollherrschaft des Geistes der Sünde ausgeschlagen hat. Jene gehen zum ewigen Leben, diese zur ewigen Strafe ein. Aber unter den Millionen sind für und für auch Solche, welche weder rein genug sind, zum Himmel einzugehen, noch auch gottlos genug, um in die Hölle verstoßen zu werden: ja welche, obgleich bei mannigfacher, vielleicht großer Verschuldung, und bei mannigfacher, vielleicht tiefer Seelenverderbniß, dennoch im gläubigen und reuevollen Aufblicke zu Gott und in der Gnade Gottes abgeschieden sind. An diesen übt der gerechte Richter, nachdem die erste Zeit, d. i. die Zeit der so gnadenreichen Erlösungsökonomie auf Erden verlebt ist, sein Gericht, und bestraft sie nach dem, was sie gethan haben in ihrem Leben. Aber indem Er sie in einen ihrem Leben entsprechenden Strafzustand versetzt, unterwirft er sie in und mit diesem Zustand zugleich einer Reinigung und Ausläuterung, so, daß sie, was sie in diesem irdischen Dasein vielleicht nur erst begonnen hatten, fortsetzen und zu seiner Reife bringen müssen"[1]). —

Vergleichen wir hiermit die oben angeführte Stelle aus den früheren Auflagen; so finden wir zwei bedeutende Veränderungen. Hirscher redet nämlich jetzt nicht mehr von einer zweiten Aussaat in jenem Leben, die erst entscheiden solle, ob etwa, was noch Keime des Guten in sich birgt, in anderm Boden zur Reife komme: er stellt also das Fegfeuer nicht mehr als einen andern Prüfungsort dar. — Zweitens läßt er hier jene, welche weder Ausgezeichnete noch

---

1) Dritter Band. §. 747.

Verruchte sind, mit gläubigem und reuevollem Aufblicke zu Gott und in der Gnade Gottes sterben. Damit also scheint er zu erklären, daß kein Sterbender den Strafen der Hölle entfliehe, es sei denn er sterbe als Gerechter. —

344. Indessen stellen wir doch auch neben diese verbesserte Darstellung das Bekenntniß, worin die gesammte Kirche ihren Glauben, über das Schicksal der aus diesem Leben Scheidenden ausspricht. Es heißt in demselben: „die in der Liebe sterben, kommen entweder sogleich oder nach überstandenem Fegfeuer in den Himmel; die aber in der Todsünde sterben, steigen sogleich zur Hölle hinab.“ Um also diese Lehre mit der seinigen in Einklang zu bringen, muß Hirscher behaupten, daß nur jene in der Todsünde sterben, die er Verruchte nennt, d. h. solche, in denen, wie er sich ausdrückt, aller böse Saame ausgewickelt, und der Geist der Sünde zur Vollherrschaft gelangt ist. Der Zustand der Todsünde ist ihm also hier wieder wie ehemals der Zustand jenes sittlichen Todes, der erst eintritt, wenn alles Gute im Menschen erstorben ist. Aber weiter: wenn es ja solche Verruchte, wie Hirscher sie beschreibt, auf Erden giebt, — (denn ich zweifle sehr daran, ob es welche gebe —); so sind es gewiß nur einzelne Ungeheuer: nun aber erklärt Hirscher diese allein für gottlos genug, um in die Hölle verstoßen zu werden; alle andere kommen in's Fegfeuer. Wie geht das an? Nämlich er sagte von ihnen nicht bloß, daß sie nicht so gottlos seien, um die Hölle zu verdienen, sondern fügte auch hinzu, daß sie mit gläubigem und reuevollem Aufblicke zu Gott und in der Gnade Gottes verscheiden. Daß nun dieses von manchen wahr sei, ist außer Zweifel; aber er muß es von allen behaupten, sonst lehrt er wiederum, daß auch jene, welche „nach großer Verschuldung und tiefer Seelenverderbniß“ ohne Buße aus diesem Leben scheiden, in's Fegfeuer kommen. Wie kann er es aber von allen behaupten? Muß er doch unter jenem reuevollen Aufblicke zu Gott die zur Rechtfertigung genügende und in sehr vielen Fällen sogar die vollkommne Reue, und unter der Gnade, in der jene Menschen sterben sollen, die heiligmachende Gnade verstehen. Hat es nun nach der Darstellung, die er selbst von der Bekehrung und Umwandlung des Sünders giebt, auch nur einige Wahrscheinlichkeit, daß alle, die nicht zu den Verruchten gehören, in der Stunde ihres

Hinscheidens, auf jene Weise sich bekehren? Sterben ja so viele, ohne auch nur Zeit oder Besinnung zu haben, ernstlich, ja nur irgendwie daran zu denken. Es ist demnach unmöglich, Hirschers Lehre von dem Schicksale der Abscheidenden sich ohne die Annahme zu erklären, daß gar viele, die nicht im Zustande der Heiligkeit und Kindschaft Gottes sterben, dennoch der Hölle entgehen, und erst im Reinigungsorte wahrhaft gerechtfertigt und wiedergeboren werden. Und nur in diesem Sinne kann man verstehen, was er von der Läuterung derer, die sich im Fegfeuer befinden, sagte: „Sie müssen, was sie in diesem irdischen Dasein vielleicht nur erst begonnen hatten, fortsetzen und zu seiner Reife bringen?" —

345. Hirscher machte ferner zu dieser Stelle eine Anmerkung, worin er die Lehre, daß das Fegfeuer nur Strafort sei, in den stärksten Ausdrücken verwirft, und sich ganz entschieden für die Meinung erklärt, daß es in demselben außer der Strafe auch Reinigung gebe. Er muß aber unter dieser Reinigung eine Besserung, die durch die Thätigkeit der Seelen zu Stande kommt, verstehen. Denn daß die Seelen im Feugfeuer dadurch, daß sie Strafe leiden, gereinigt werden, glaubt ja die ganze Christenheit und drückt es durch die Namen Fegfeuer, Reinigungsort hinlänglich aus. Nun fragt es sich aber, ob jene Thätigkeit, durch welche die Seelen im Fegfeuer zur Reife bringen sollen, was in diesem Leben erst begonnen war, eine freie Thätigkeit sei. Ist sie nicht frei, so besteht die Strafe derer, die nach großen Verschuldungen und in tiefer Sittenverderbniß sterben, darin, daß sie die Gnade, welche sie in diesem Leben nicht wollten, in jenem genöthigt werden anzunehmen. Wird Hirscher dies zugeben, Hirscher, der die Nothwendigkeit der freien Mitwirkung des Menschen bei seiner Bekehrung und Heiligung so nachdrücklich vertheidigt? Nimmt er es aber nicht an, nun, so wird auch hier das Fegfeuer wiederum zu einem Prüfungsort. Und gewiß entweder muß er dieses behaupten, oder er lehrt, daß kaum jemand in die Hölle kommt. Denn derer, die als Verruchte sterben, sind gewiß äußerst wenige; alle anderen aber kämen seiner Lehre nach ohne die Annahme, daß im Fegfeuer eine neue Prüfung stattfinde, unfehlbar zum Heile.

Aber leider hat Hirscher, was wir hier nur als eine Folgerung aus seiner Lehre herleiten, in eben dieser neuesten Auflage

der Moral auch nochmals ganz bestimmt ausgesprochen. Es kommt nämlich auch hier die oben erwogene Darstellung der Anstalten zur Heiligung der Abgeschiedenen vor[1]); und obschon einige Verbesserungen angebracht worden, so sind doch die entscheidenden Stellen unverändert geblieben. Wir lesen immer noch, nicht bloß von „Mitteln zur Besserung,“ von Heilsanstalten in jenem Leben,“ sondern auch: „Ach, wie Viele der Hinscheidenden bedürfen auch itzt noch einer ersten oder nochmaligen Predigt der Sache Christi, als welche sie hienieden nie hörten, nie verstanden, nie würdigten!“ und: „Also (das wissen wir nun) entgehen wir der Mühe der Selbstverläugnung und dem Kampfe mit der Sünde nicht. Hier oder dort. — Also wird es einmal zu lebendigem Glauben und wahrer Liebe kommen müssen. Hier oder dort!“ — Wir sind also in der Beurtheilung obiger Stelle gewiß nicht zu strenge gewesen. —

346. Indessen müssen wir auf jene Anmerkung noch zurückkommen, worin Hirscher sich gegen die Lehre, daß das Fegfeuer nur Strafort sei, ausspricht. Sie lautet also:

„Man sieht zuweilen das Fegfeuer als bloßen Strafort an. Es ist nun zwar dogmatisch hierüber nichts entschieden, und so mag Jeder Freiheit haben, hierüber zu denken, wie er will. Inzwischen halte ich diese Ansicht für irrthümlich, und glaube, daß sie an mehren innern Widersprüchen leide, der Consequenz des katholischen Lehrbegriffs widerstreite, der Vernunft zuwiderlaufe und in mehrfacher Hinsicht gefährlich sei. Ich glaube für dieses Urtheil die Beweisführung (wenn es noth thäte) nicht schuldig bleiben zu müssen.“ (a. a. O.)

Auf die Gründe, welche wir schon vorgelegt haben[2]), gestützt, stellen wir zuvörderst in Abrede, daß jeder Freiheit habe, über eine theologische Lehre, weil sie nicht dogmatisch entschieden sei, zu denken wie er wolle. Jedoch ist denn wirklich über vorliegende Frage dogmatisch nichts entschieden? Wir haben gesehen, daß Hirscher unter der Reinigung, die er behauptet, eine Besserung versteht, durch die man noch in jenem Leben zum wahren Glauben und zur wahren

1) Erster Band §. 180.

2) Erster Bd. Erste Abh. n. 81 ff.

Liebe kommen könne. Daß aber diese Behauptung der göttlichen Offenbarung geradezu widerspreche, haben wir nicht nur aus der h. Schrift und dem allgemeinen Glauben der ganzen Christenheit, sondern auch aus dem feierlichen Bekenntniß des Kirchenrathes zu Florenz nachgewiesen. So verstanden ist also diese Frage ohne allen Zweifel dogmatisch entschieden. Doch sehen wir hiervon ab, und nehmen wir an, auch Hirscher gebe zu, daß mit dem Tode das Schicksal des Menschen, ob er nämlich selig oder verdammt werde, entschieden sei. Es bleibt dann noch die Frage, ob die Gerechten im Fegfeuer an Tugend und Verdienst wachsen oder abnehmen können. Darüber mag nun keine ausdrückliche Entscheidung der Kirche vorhanden sein; es hat das Bellarmin nicht verhindert, die entgegengesetzte Lehre Luther's manifeste haeretica zu nennen; ebenso bezeichneten sie vor ihm Cajetan und Soto, nach ihm Suarez,[1]) und ich zweifele, daß man irgend einen Theologen finde, der sich milder ausdrücke. Sie sehen nämlich die Lehre, daß mit diesem Leben die Zeit des Fortschrittes in der Tugend, des Verdienstes und auch des Mißverdienstes ein Ende habe, für eine von jenen Wahrheiten an, die in der h. Schrift und der Ueberlieferung so klar enthalten sind, daß man sie auch ohne eine ausdrückliche Entscheidung der Kirche als Glaubenswahrheiten anerkennen muß[2]).

347. Und gewiß die oben (n. 299) angeführten Zeugnisse reden ganz allgemein und schließen nicht bloß jenes Wirken, wodurch sich der Sünder bekehrt, sondern alles und jedes, das zum Heile gehört, aus. Weder der Ausspruch des Herrn, noch auch die Worte des Predigers enthalten irgend etwas, wodurch sie auf das eine Werk der Bekehrung beschränkt würden. So haben sie auch ganz

---

1) Bellarm. Tom. II. Controv. III. l. 2. c. 2. — Cajet. opusc. Tom. I. tract. 23. q. 1. Soto in L. IV. Dist. 19. quaest. 3. a. 2. Suarez De Sacram. P. II. disp. 47. s. 2. — Luther mischte dieser Lehre manches aus seinen andern Irrthümern, namentlich über die knechtische Furcht bei. Daß jedoch die Theologen jenes ihr verwerfendes Urtheil nicht etwa hierauf, sondern einzig und allein auf die Behauptung bezogen, daß man nach dem Tode noch an Tugend wachsen oder sündigen könne, geht sowohl aus dem Satze, den sie als katholische Lehre Luther entgegenstellen, als auch aus den Beweisen, womit sie ihn unterstützen, zur Genüge hervor.

2) Siehe oben Erst. Bd. n. 57 ff.

gewiß die hh. Väter nicht verstanden. Nachdem der h. Hieronymus gesagt hatte: „So lange die Menschen leben, können sie gerecht werden;" fuhr er nicht etwa fort: „nach dem Tode aber giebt es keine Gelegenheit mehr, Buße zu wirken," sondern: „ein gutes Werk zu verrichten." Und an derselben Stelle sagt er noch ausdrücklicher: „Die Lebenden können in der Furcht vor dem Tode gute Werke verrichten; die Todten aber können zu dem, was sie einmal aus dem Leben mitgebracht haben, nichts hinzufügen." Und nochmals: „Sie können weder gerecht (verdienstlich) handeln, noch sündigen, weder die Tugenden, noch die Laster vermehren"[1]). Schon dieser h. Lehrer und nicht erst die Theologen fanden dieselbe Wahrheit in den Worten des Apostels ausgesprochen: „Lasset uns also Gutes thun, und nicht ermüden; denn zu seiner Zeit werden wir ernten, wenn wir nicht ermüden. Darum lasset uns, so lange wir Zeit haben, wirken." (Gal. 6, 9.) „Die Zeit der Aussaat," so erklärt der h. Hieronymus, „ist das gegenwärtige Leben, in dem wir uns befinden; in ihm können wir säen, was wir wollen: wenn aber dieses Leben vorüber gegangen ist, wird die Zeit des Wirkens genommen"[2]). Hier ist aber ganz gewiß von dem Wirken des Guten, wodurch die Gerechten in der Tugend wachsen, die Rede. — Von eben dieser Zunahme an Gerechtigkeit haben wir nach der Lehre des tridentinischen Kirchenrathes auch jene Worte Sirachs zu verstehen: „Laß dich nicht hindern allezeit zu beten, und scheue dich nicht, bis zum Tode der Gerechtigkeit

---

1) Donec vivunt, homines possunt fieri justi, post mortem vero nulla datur, boni operis occasio. — Viventes metu mortis possunt bona opera perpetrare, mortui vero nihil valent ad id adjicere, quod semel secum tulere de vita. — Nec juste quippe possunt agere nec peccare nec virtutes adjicere nec vitia. — In Eccles. c. 9.

2) Tempus sementis est praesens vita, quam currimus. In hac licet nobis, quod volumus seminare: cum ista vita transierit, operandi tempus aufertur. Und auch hier weist dann der Heilige auf die mehr erwähnten Worte des Herrn hin; führt sie aber, wie er es auch im Commentar über den Prediger that, mit dem Zusatz an: „Wirket, so lange es Tag ist; denn es kommt die Nacht, in der Niemand wirken kann." — In Gal. c. 6. v. 9.

dich zu befleißen"[1]). Mit Recht aber fragt Bellarmin: „Weshalb bis zum Tode, wenn nicht, weil nach dem Tode keine Zeit mehr dazu ist?" Im griechischen Texte ist dies noch deutlicher ausgedrückt. Er lautet wörtlich: „Laß dich nicht hindern zur gelegenen Zeit zu beten, und warte nicht bis zum Tode, dich zu rechtferti- gen"[2]). Hier entspricht das „bis zum Tode" dem obigen „zur gelegenen Zeit," oder „so lange Zeit ist" (εὐκαίρως). Nur bis zum Tode also dauert die gelegene Zeit.

348. Jene Lehre des h. Cyprian, welche der h. Augustin für eine Glaubenswahrheit, an der kein Christ zweifle, erklärte, schloß ebenfalls allen Kampf und alle Versuchung von jedwedem, der aus diesem Leben abgeschieden sei, aus, und der h. Augustin selbst sprach ganz entschieden, jegliches Verdienst und jegliches Mißverdienst müsse in diesem Leben erworben wer- den[3]). Aber auch er fand diese Wahrheit noch in anderen Aus- sprüchen des göttlichen Wortes. Wenn der Apostel sagt: „Wir müssen alle vor dem Richterstuhl Christi erscheinen, damit jeder empfange, je nachdem er in seinem Leibe Gutes oder Böses gethan hat" (2. Kor. 5, 10); so erklärt Augustin, daß der Apostel „die Werke, über welche Christus richten wird, nicht etwa deßhalb Werke des Leibes nenne, weil nur jene, welche mit dem Leibe und nicht auch die, welche mit dem Geiste allein, sondern weil nur diejenigen belohnt oder bestraft werden, welche, so lange wir im Leibe sind, verrichtet werden. Nach dem Tode wird niemand mehr im Leibe sein, bis zur Auferstehung der Todten. Diese findet Statt nicht zur Erwerbung irgend welcher Verdienste, sondern zur Belohnung der guten und Bestrafung der bösen Werke. In der Zeit aber, die zwischen der Ablegung und der Auferweckung des Leibes liegt, werden die Seelen, je nachdem, was sie zur Zeit, als sie im Leibe waren, ge-

---

1) Ne verearis usque ad mortem justificari. — Eccles. 18, 22. Trid. Sess. 6. cap. 10.

2) Μὴ ἐμποδισθῇς τοῦ ἀποδοῦναι εὐχὴν εὐκαίρως, καὶ μὴ μείνῃς ἕως θανάτου δικαιωθῆναι.

3) Siehe oben. Erst. Hauptst. n. 306.

than haben, gepeinigt oder genießen der Ruhe[1]). Diese Worte sind gewiß entscheidend: aber auch der h. Chrysostomus läugnet auf das Nachdrücklichste die Möglichkeit jedes Verdienstes nach diesem Leben. Zu den Worten des Apostels: „So lange wir Zeit haben, lasset uns Gutes thun;" „denn, fügt er erläuternd hinzu: wie es nicht allzeit in unserer Macht ist zu säen, so auch nicht, Barmherzigkeit zu üben. Denn wenn wir werden von hinnen geschieden; so werden wir, und wenn wir auch tausendmal wollen, nichts mehr zu Stande bringen" [2]).

349. Was so große Lehrer der Kirche mit voller Uebereinstimmung in dem göttlichen Worte ausgesprochen finden, das werden wir doch gewiß für eine geoffenbarte Wahrheit erklären dürfen; besonders da in der ganzen katholischen Kirche nie daran gezweifelt worden. Wie konnte doch Hirscher sagen: „Man sieht zuweilen das Fegfeuer nur als einen Strafort an." Nenne er uns irgend einen bewährten Schriftsteller der wahren Kirche, welcher in jenem Leben eine andere Reinigung angenommen hätte, als die durch das Leiden der Strafe geschieht. Die protestantischen und mehr oder weniger rationalistischen Theologen reden freilich anders. — Und Hirscher meinte, es thue gar nicht einmal Noth, die Gründe für seine Meinung vorzulegen: was er freilich wohl nicht gesagt haben würde, wenn er gewußt hätte, daß diese seine Ansicht von

---

1) Cur autem dictum est, secundum ea, quae per corpus gessit, hominem judicandum, cum gerantur multa solo animo, non per corpus, non per ullum corporis membrum; et plerumque tam magna, ut talibus cogitationibus poena justissima debeatur; sicuti est, ut alia taceam, quod dixit insipiens in corde suo: Non est Deus? Quid est ergo secundum ea, quae per corpus gessit, nisi secundum ea, quae gessit eo tempore, quo in corpore fuit, ut per corpus intelligamus per corporis tempus? Post corpus autem nemo erit in corpore, nisi resurrectione novissima; non ad ulla merita comparanda, sed ad recipienda pro bonis meritis praemia, pro malis luenda supplicia. Hoc autem medio tempore inter depositionem et receptionem corporis, secundum ea, quae gessernnt per corporis tempus, sive cruciantur animae sive requiescunt. De praedest. Sanct. c. 12.

2) Ὥσπερ γὰρ οὐκ ἀεὶ τοῦ σπείρειν ἐσμὲν κύριοι, οὕτως οὐδὲ τοῦ ἐλεεῖν, ὅταν γὰρ ἐντεῦθεν ἀπενεχθῶμεν, κἂν μυριάκις βουληθῶμεν, οὐδὲν περανοῦμεν πλέον. In Gal. c. 6. v. 10. cf. In Joan(hom. 17.

den katholischen Theologen schon seit Jahrhunderten bekämpft worden. Einer der Gründe nun, welche ihn für dieselbe bestimmten, möchte jener sein, den er wiederholt andeutet, indem er sagt: es könne in jenem Leben keine Vergebung der Sünden ohne Besserung, und also auch nicht ohne Mittel zur Besserung Statt finden. Um über das Gewicht dieses Grundes zu urtheilen, muß man zunächst die Schuld von der Strafe der Sünde unterscheiden. Die Schuld kann nicht vergeben werden, ohne daß sich der Wille reuevoll von der Sünde abwendet und zu Gott bekehrt. Aber wenn auch in Folge dieser Bekehrnng die Schuld verziehen wird; so wird doch oft die (zeitliche) Strafe der Sünde nicht nachgelassen. Beides ist ausdrückliche Lehre der Kirche[1]). Es können also Gerechte sterben, denen schon alle Schuld vergeben ist, und die deßhalb keiner Besserung mehr bedürfen; und doch kann es geschehen, daß auch sie noch zeitliche Strafen für die nachgelassenen Sünden zu dulden haben. Jene aber, welche sterben, bevor sie für ihre läßlichen Sünden Buße gethan, müssen auch noch Nachlaß der Schuld erhalten; und dies ist nicht möglich, ohne daß sie dieselbe bereuen, und von den Dingen, woran sie mit unordentlicher Liebe hiengen, ihren Willen abwenden, um ihn Gott ganz zu unterwerfen. Bedarf es aber, um solche, die in der Gnade Gottes und als Kinder Gottes sterben, zu dieser vollständigen Bekehrung zu bewegen, eines andern Mittels, als das mit dem Scheiden aus diesem Leben und dem Eintritt in jene Welt gegeben ist? Es ist also gewiß mehr als wahrscheinlich, daß die Besserung, die nothwendig ist, im Augenblicke des Todes erfolgt, daß somit die Gerechten gleich bei ihrem Eintritt in die Ewigkeit die Vergebung aller Schuld erhalten und im Fegfeuer nur noch die Strafe zu dulden haben.

Wollte man aber auch annehmen, daß jene Aenderung ihres Willens erst nach und nach unter den Leiden des Fegfeuers stattfinde: so könnte doch dieselbe mit der Besserung in diesem Leben gar nicht verglichen werden. Wenn Gerechte in diesem Leben durch

---

1) Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam hic contritionis motus necessarius. Trid. Sess. XIV. cap. 4. S. Synodus declarat, falsum omnino esse, et a Verbo Dei alienum, culpam a Domino nunquam remitti quin universa etiam poena condonetur. Ibid. cap. 8.

Buße ihre Fehler sühnen und durch Ausrottung jeder ungeregelten Neigung nach vollkommener Reinheit des Herzens streben; so verdienen sie eben dadurch die Vermehrung der heiligmachenden Gnade und folglich einen Anspruch auf höhere Vollkommenheit und Seligkeit in jenem Leben. Aber die Besserung und die Buße, die beim Eintritt in die Ewigkeit oder im Reinigungsorte geschieht, räumt nur die Hindernisse weg, damit die Seelen zu jener Glückseligkeit, auf welche sie den Anspruch aus diesem Leben mitgebracht haben, zugelassen werden können. Daß nach dem Tode eine andere Besserung nothwendig oder möglich sei, läßt sich daraus, daß auch in jenem Leben Sünden vergeben werden, nicht folgern, und das göttliche Wort verbietet uns, es anzunehmen.

Neunte Abhandlung.

Von der Gnade des ersten Menschen.

350. Nach dem Begriff der Gnade, den wir dem kirchlichen Sprachgebrauche gemäß aufgestellt haben (n. 97), können wir unter der Gnade des ersten Menschen nichts anders als übernatürliche Gaben, womit Gott ihn von Anbeginn für seine ewige Bestimmung ausrüstete, verstehen. Der glückliche Zustand, in welchen der Mensch dadurch versetzt war, wird nach der größten dieser Gaben die ursprüngliche Gerechtigkeit (justitia originalis) genannt, und somit werden durch diese nicht die eine Gnade der Rechtfertigung, sondern auch die andern übernatürlichen Gaben, die mit ihr verbunden waren, namentlich die Unversehrtheit (integritas) und Unsterblichkeit bezeichnet. Es war nämlich der Mensch nicht bloß durch die heiligmachende Gnade in den Zustand der göttlichen Kindschaft erhoben, sondern wurde auch durch keinen Kampf mit ungeregelten Trieben beunruhigt, und diesen Vorzug nennt man die Unversehrtheit. Wie aber durch denselben sein Geist des kostbarsten Friedens genoß, so war auch sein Leib weder dem Tode noch dem Ungemach und den Schmerzen unterworfen. —

Daß der Mensch ursprünglich sich in einem solchen Zustand befand, und also keineswegs erschaffen wurde, wie er jetzt geboren wird, bekennt die katholische Kirche den Pelagianern und Sozinianern gegenüber als eine geoffenbarte Wahrheit. Sie lehrt aber auch wider die Lutheraner und Calvinisten, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit Gnade im eigentlichen Sinne, und also nicht des Menschen natürlicher Zustand war. Daraus aber folgt oder vielmehr, damit ist auch gesagt, daß Gott den Menschen ohne diese Gaben erschaffen konnte, und dies erklärte die Kirche wider Bajus und die Jansenisten. — Wir müssen, um die Lehre der Vorzeit gegen Hirscher, Hermes und Günther zu vertheidigen, von jedem dieser drei Lehrpunkte reden.

Erstes Hauptstück.

Von der Wirklichkeit der ursprünglichen Gerechtigkeit.

I.

Daß der Mensch vor seinem Falle unsterblich, ohne Begierlichkeit und heilig war, ist Glaubenslehre.

351. Daß der Mensch ursprünglich dem Tode nicht unterworfen war, ergiebt sich nicht bloß daraus, daß ihm vor seinem Fall der Tod als Strafe der Sünde gedroht, und nach dem Falle als solche angekündigt wurde; sondern die h. Schrift spricht es überdies auf das Bestimmteste aus: „Gott hat den Menschen unsterblich geschaffen, und nach seinem Bilde und Gleichniß hat er ihn gemacht; aber durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen“ [1]). Auch die Beschwerden und Leiden dieses Lebens wurden dem Menschen als Strafe für seine Sünde auferlegt; bevor er sündigte, war er also ihnen nicht unterworfen; was aber auch schon durch die Beschreibung des Paradieses, das er vor seinem Falle bewohnte, deutlich gelehrt wird. (Gen. 3, 16. 17.)

Ebenso entnehmen wir auch aus der h. Geschichte, daß die unordentliche Begierlichkeit erst nach dem Sündenfalle im Menschen entstand. Denn vor diesem heißt es: „Sie waren beide nackend, Adam und sein Weib, und sie errötheten nicht“ (Gen. 2, 25); nachher aber spricht Gott zu Adam, der sich, wie er sagte, seiner Nacktheit wegen verborgen hatte: „Wer hat dir denn gesagt, daß du nackend seiest, wenn nicht, weil du von dem Baume gegessen hast, von dem ich dir zu essen verboten hatte“ (Gen. 3, 11).

---

1) Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem similitudinis suae fecit illum: invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum. Sap. 2, 23. cf. Rom. 5, 12.

Daß aber der Mensch auch im Zustande der Gerechtigkeit erschaffen wurde, lehrt die h. Schrift wiederum ausdrücklich. Denn der Prediger spricht: „Nur dies hab' ich gefunden, daß Gott den Menschen recht gemacht, und daß er sich selbst in unzählliche Fragen verwickelt hat" [1]). Zwar lesen wir hier recht (rectum); aber dies Wort hat wie an sehr vielen andern Stellen, so auch hier denselben Sinn, als gerecht (justus). Daß der Prediger von der sittlichen Vollkommenheit überhaupt und nicht etwa, wie die folgenden Worte könnten vermuthen lassen, von der Mäßigung der Wißbegierde rede, geht aus dem Zusammenhang hervor. Er will Aufschluß geben, weßhalb der Mensch nicht weise handele, und sein Glück in der Befriedigung seiner Leidenschaften suche: dies sein thörichtes Suchen wird durch die unzähligen Fragen ausgedrückt. Daß ferner das Beiwort rectus in eben jenem vollen und ausgedehnten Sinne, wie justus genommen werde, daß es also jene Beschaffenheit ausdrücke, die Gott in uns finden will, die uns ihm wohlgefällig, seiner Gemeinschaft und der ewigen Seligkeit würdig macht, ist aus einer Menge von Schriftstellen leicht zu erweisen. Gott selbst wird justus et rectus (Deut. 32, 4.) und wiederum dulcis et rectus (Ps. 24, 8.) genannt, und diese seine Eigenschaft für gleichbedeutend mit seiner Heiligkeit genommen: Quoniam rectus Dominus Deus noster et iniquitas non est in eo (Ps. 91, 16.) Ebenso wird Job, dem keiner auf Erden verglichen werden konnte, simplex et rectus genannt (Job. 1, 1. 8. 2, 3), und David rühmt sich, daß ihm die innocentes et recti angehangen. (Ps. 24, 21.) Wie oft aber lesen wir nicht von den frommen Königen, daß sie gethan, was recht war vor dem Herrn [2]), wo recht offenbar alles Gute und Heilige ausdrückt. Ebenso betet der büßende David, daß Gott den rechten Geist in ihm erneuere. (Ps. 50, 12.) — Ferner wird von denen, die rechten Herzens, (recto corde) oder dem Herzen nach recht sind (recti corde), oder auch von den Rechten einfach hin alles das, was von den Heiligen und Gerech-

---

1) Solummodo hoc inveni, quod fecerit Deus hominem rectum, et ipse se infinitis miscuerit quaestionibus. Eccl. 7, 30.

2) 3. Kön. 11, 38. — 15, 5, 11. — 22, 43. 4. Kön. 12, 2. — 14, 3. ꝛc. —

ten gesagt. Sie werden von den Bösen verfolgt (Ps. 10, 3), Gott aber errettet sie (Ps. 7, 11), beschützt sie (Ps. 35, 11), segnet sie (Ps. 111, 2); ihnen ist der Gott Israels gut (Ps. 72, 1); sie sind es, die ihm in heiliger Liebe, wie ihrem Bräutigam vermählt sind (Hohel. 1, 4); sie werden bei seinem Gerichte, wenn die Bösen verstummen, frohlocken. (Ps. 106, 42.) — Doch am schlagendsten beweisen jene Stellen, in welchen der Psalmist, was er in der ersten Hälfte des Verses von den Gerechten gesagt hat, in der andern von den Rechten wiederholt, und bei solcher Gelegenheit überdies von ihnen aussagt, was nur von den Kindern Gottes gesagt werden kann: Laetamini in Domino et exultate justi, et gloriamini omnes recti corde. (Ps. 31. 11.) Exultate justi in Domino: rectos decet collaudatio. (Ps. 32, 1.) Lux orta est justo, et rectis corde laetitia. (Ps. 96, 11.) Und endlich: Verumtamen justi confitebuntur nomini tuo: et habitabunt recti cum vultu tuo. (Ps. 139, 14.) — Gewiß also müssen wir auch in dem angeführten Spruche des Predigers das Wort recht für gleichbedeutend mit gerecht nehmen; und so lehrt die h. Schrift ausdrücklich, daß des Menschen ursprünglicher Zustand jener der Gerechten war. —

352. Außer dieser durchaus entscheidenden Stelle führen die Theologen auch die Worte des Apostels an: „Erneuert euch im Geiste eures Gemüthes, und leget den neuen Menschen, den nach Gott in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit geschaffenen, an." Manche Ausleger verstehen unter dem nach Gott geschaffenen Menschen Adam, und dann wäre auch in dieser Stelle die Lehre, um die es sich handelt, ausdrücklich enthalten. Jedoch andere erklären sie mit dem h. Hieronymus von dem göttlichen Erlöser, auf Röm. 13, 14. hinweisend: „Ziehet den Herrn Jesus Christus an[1]). Läßt sich auch bei dieser Auffas-

1) Hermes glaubt streng beweisen zu können, daß der Apostel von Adam rede. Er widerlegt aber nur die Erklärung, welche, wie er sagt, Huß und andere Sozinianer geben: „Und leget einen neuen Menschen an, einen solchen, der nach Gott geschaffen (oder beschaffen) ist." Die Auslegung des h. Hieronymus scheint ihm, obschon sie von den bekanntesten Exegeten, namentlich von Cornelius a Lapide und Calmet, angeführt und gebilligt wird, nicht bekannt gewesen zu sein. Seine Gründe beweisen wenig gegen die Sozinianer, und gar

sung der Worte des Apostels noch ein Beweis für unsern Satz in ihnen finden? Allerdings. Denn es heißt nicht bloß: „Leget den neuen Menschen an,“ sondern: „Erneuert euch im Geiste und leget den neuen Menschen an.“ Der Mensch also, der in den Gläubigen jetzt neu war, konnte es nicht in jeder Beziehung immer gewesen sein. Denn „erneuert euch und leget an“ heißt eben so viel, als: Leget wieder an, den ihr abgelegt habt. So mußte also der Mensch schon einmal gerecht und heilig gewesen sein. — Dazu kommt, daß jenes „nach Gott geschaffenen“ eine unverkennbare Hinweisung auf die Worte der Genesis enthält: „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde und Gleichniß;“ so daß der Apostel, wenn er auch unter dem neuen Menschen Jesus Christus verstand, den Gläubigen sagte: „Erneuert euch — erwerbet wieder, was ihr verloren habt, — und leget Jesus Christus an, damit ihr wieder, wie Adam nach dem Bilde und Gleichniß Gottes beschaffen seid.“ Wenn aber Adam beschaffen war, wie jene, die Jesus Christus angelegt haben, so war er gerecht und heilig. —

353. Diese Erklärung muß man um so mehr billigen, weil ihr zufolge die Worte des Apostels nichts anders ausdrücken, als

---

nichts gegen diese andere Erklärung, die wohl die richtigere sein möchte. Er sagt zunächst, die Vulgata spreche offenbar für ihn. Denn um im Sinne der Sozinianer zu übersetzen, hätte sie das griechische τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα nicht qui secundum Deum creatus est, sondern qui secundum Deum creatus sit wiedergeben müssen. Aber ich meine, daß die Vulgata, wenn sie jene Worte auf Adam bezogen hätte, weder creatus sit noch creatus est, sondern creatus erat gesagt hätte. — Der griechische Text, fährt Hermes fort, lasse durchaus keine andere als seine Erklärung zu. Denn um den Sinn der Sozinianer auszudrücken, hätte statt des bestimmenden Artikels τόν nothwendig (?) τινά stehen müssen, und das Partizip κτισθέντα schließe vollends alle Zweideutigkeit aus. Er will wohl sagen, daß dadurch ein schon in der Wirklichkeit daseiender Mensch, der den Gläubigen als Muster vorgestellt werde, und nicht ein nur in der Idee erfaßter, erst in den Gläubigen selbst hervorzubringender, ausgedrückt werde. Und dies mag gegen die Sozinianer mit Grund gesagt werden; aber es ist klar, daß daraus nichts gegen die Erklärung des h. Hieronymus folgt. Da nun Hermes alles, was er, um das Dogma aus dieser Stelle zu beweisen, sagt, auf die Behauptung stützt, daß von Adam die Rede sei; so hat er im Grunde nichts bewiesen.

was die mündliche Ueberlieferung laut und allgemein bekennt. Denn wie oft kehrt nicht bloß bei den hh. Vätern, sondern überhaupt bei allen Schriftstellern und auch in den kirchlichen Liturgien der Gedanke wieder, daß durch Christus in uns hergestellt werde, was durch Adam zerstört worden? Der h. Augustin spricht dies, eben jene Worte des Apostels erklärend, aus[1]), und der h. Basilius bezeugt es, indem er sagt[2]), Christus sei gekommen, damit der Mensch jene Adoption, durch welche er einst zur göttlichen Kindschaft erhoben gewesen, wieder empfienge. Der h. Geist, setzt er noch hinzu, führe uns in das Paradies zurück. Auch beim h. Leo lesen wir die schönen Worte: „Jenes Bild der göttlichen Güte, das aus uns wie aus einem Spiegel wiederstrahlen soll, wird täglich durch die Gnade des Erlösers in uns hergestellt, indem was im ersten Adam fiel, im zweiten aufgerichtet wird[3]).

Ebendeßhalb aber, weil die gesammte Ueberlieferung Jesum Christum als den Wiederhersteller des Menschengeschlechtes verkündigt, wird durch sie die Wahrheit, von der wir reden, auch abgesehen von jenen Stellen der h. Schrift erwiesen. Ueberdies werden wir sie im folgenden Hauptstücke von den hh. Vätern auf mannigfaltige Weise auch ganz ausdrücklich vortragen hören. Schließen wir also unsere Beweisführung mit der Erklärung der Kirche: „So jemand," spricht der Kirchenrath von Trient, „nicht bekennt, daß Adam, der erste Mensch, als er das Gebot Gottes im Paradiese übertreten hatte, die Heiligkeit und Gerechtigkeit, womit er begabt war, sogleich verloren, und durch die Schuld dieser Uebertretung sich den Zorn und Unwillen Gottes, wie auch den Tod, den ihm Gott vorher gedroht hatte, und mit dem Tode die Gefangenschaft unter der Macht dessen zugezogen, der von nun an die Herrschaft des Todes hatte, das ist, des Teufels, und

---

1) Renovamur ergo spiritu mentis nostrae secundum imaginem ejus, qui creavit nos, quam peccando Adam perdidit. De Gen. ad lit. l. 6, 24. Vide ergo, quid sequatur: Induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis: ecce quod perdidit Adam peccando. Ibid. c. 26.

2) De Spiritu Sancto c. 15.

3) Ad quam quotidie nos utique reparat gratia Salvatoris, dum quod cecidit in Adam primo, erigitur in secundo. Serm. 1. de jej. decim. mens.

daß der ganze Adam durch die Schuld dieser Uebertretung, dem Leibe und der Seele nach in einen schlechteren Zustand gekommen sei: der sei verflucht"[1]).

II.

Was sich noch ferner über die Vollkommenheit des ursprünglichen Zustandes behaupten lasse.

354. Nachdem Hirscher in seiner Katechetik den Grundsatz aufgestellt hat, der Katechet solle das, aber auch nur das, was wirklich geoffenbart sei, in seine Vorträge aufnehmen, und folglich alles ob auch in frommer Absicht Erdichtete oder überhaupt Unwahre ausschließen; fährt er also fort: „So ist z. B. unwahr, was ältere und hier und da auch neuere Katechismen und Lehrbücher von dem vollkommnen Zustand sagen, in welchem der erste Mensch erschaffen worden. Denn die h. Schrift stellt den ersten Menschen wohl mit der herrlichsten und unversehrtesten, sowohl leiblichen als geistigen Anlage ausgestattet vor; aber sie beschreibt uns denselben als der Entwickelung bedürftig und in seiner Ausbildung begriffen, keineswegs als bereits ausgebildet und als vollkommen, weder in der Weisheit der Erkenntniß, noch des Lebens"[2]). — Hirscher sagt uns hier nicht, welche Vollkommenheit der Erkenntniß oder des Lebens seiner Ansicht nach dem Urmenschen mit Unrecht beigelegt werde; doch können wir dies ohne Schwierigkeit erkennen, wenn wir die Darstellung, welche er von dem ursprünglichen Zustand des Menschen giebt, mit der bei älteren Theologen gewöhnlichen vergleichen.

---

1) Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensionem praevaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est, diaboli, totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse: anathema sit. Sess. V. c. 1.

2) Katechetik. §. 9. S. 22.

Wir haben schon gesehen, worin Hirscher die Anlage zur Theilnahme an dem Reiche Gottes findet: sie ist ihm zufolge dem Geiste wesentlich, und mußte also auch im ersten Menschen vor seinem Falle vorhanden sein. Nachdem er also dieses bemerkt hat, fährt er also fort: „Wir sehen dasselbe aber auch aus dem, was uns die Offenbarung über seinen Urzustand berichtet. Schon die Angabe, daß ihm Gott seinen Odem eingehaucht, und ihn zu seinem Ebenbild und Repräsentanten auf Erden gemacht habe, belehrt uns, daß er fähig war, die Zwecke Gottes mit der Erdschöpfung zu erkennen und frei zu vollführen: daß er folglich mit Intelligenz, Willen und Thatkraft ausgerüstet, und damit er Gottes Bild in voller Wahrheit verträte, gleichwie mit Würde und Herrschermacht, so auch mit Liebe ausgestattet war. Aber seine Intelligenz bezeugen im Besondern und ausdrücklich 1. Mos. II. 19. 20." (wo nämlich Adam allen Thieren ihre Namen giebt); „seine Freiheit 1. Mos. II. 17." (wo Gott ihm das Verbot ertheilt, und die Strafe androht); seine Liebe und sein Liebebedürfniß, 1. Mos. II. 20. 23—24. (wo vom Weibe Adams und seiner Verbindung mit ihm die Rede ist); „deßgleichen bekleidet mit einem Leibe und mittelst dessen mit dem Vermögen ausgerüstet, nach außen zu wirken, 1. Mos. II. 7. I. 26." (ein purer Geist hätte also dieses Vermögen, nach außen, was doch gewiß so viel heißen soll, als in der Körperwelt zu wirken, nicht?) „endlich der reichsten Genüsse fähig und von den mannigfaltigsten entsprechenden Erdengütern umgeben, 1. Mos. II. 16. 17."

„Indessen trug er (eben aus der Hand seines Schöpfers hervorgegangen) nur erst das Vermögen eines vollendeten Genossen des großen Geisterreiches in sich. Zwar war sein Geist und Herz vom höchsten Werthe und überaus liebenswürdig: weil alles Bösen, ja auch allen Gelüstens nach demselben unkundig, und eine höchst herrliche Entwickelnng zu glänzender Bestimmung in sich bergend; aber ausgebildet war weder dieses, noch jener. Der Mensch sollte erst von Gott erzogen werden. Infans enim fuit, sagt der h. Irenäus."

„Wozu? — Die Idee des Himmelreichs, wie wir solche eben aufgestellt haben, war nothwendig auch die Idee der göttlichen Erziehung. Gott wollte ihn also lehren und führen, daß er zu ihm

aufschaue, an ihn glaube, ihm vertraue, seine Gedanken lerne, seinen Willen thue, seine Güter genieße — Alles mit Freiheit, mit erprobter unwandelbarer Ehrfurcht und Treue."

„Schon sehen wir diese Erziehung vorangeschritten. Wir finden den Menschen der Dinge um ihn kundig 1. Mos. II. 20; wir sehen sein Gemüth zum Bedürfnisse des Umganges mit Menschen, also zum Bedürfnisse der Liebe und Gemeinschaft erschlossen 1. Mos. II. 20; wir finden ihn seinem Schöpfer und Erzieher mit Glauben und Dank zugethan. (Denn er achtet reingläubig und reinunterwürfig das empfangene Verbot, und anerkennt mit Herzlichkeit den ihm von Gott gestatteten Reichthum der Genüsse. 1. Mos. III. 2. 3)."

„Nun, nachdem der Mensch durch die himmlische Erziehung weit genug vorangeschritten war, kam jene Periode, in welcher die Einigung mit Gott, welche sich bisher nur noch aus dem angebornen Zustande gleichsam von selbst gemacht hatte, in eine selbständige von dem Menschengeiste in freier Treue festgehaltene, mithin geprüfte und erprobte Kindschaft übergehen sollte. Diese Periode ist eine unerläßliche: denn frei eigene, als Eigenthum ergriffene und festgehaltene, sonach erprobte Kindschaft ist es, zu welcher Gott seine Geister erhöht, und beruft." —

355. So lehrt also auch Hirscher, daß der erste Mensch nicht nur mit allem Vermögen, das die Theilnahme an dem göttlichen Reiche fordert, ausgerüstet, sondern auch dem Geiste und Herzen nach vor seinem Falle schon so ausgebildet war, daß zu seiner Vollendung nichts anders mehr als die Erprobung seiner Treue erfordert wurde. Eine andere Vollkommenheit hat aber, so scheint es, nie ein katholischer Schriftsteller von dem Menschen vor seinem Falle behauptet. Denn wer lehrte je, daß er keiner Ausbildung und keines Fortschrittes mehr fähig oder bedürftig gewesen, und schon alles, was seine Bestimmung forderte, besessen habe?

Aber freilich, wenn wir nun beachten, worin Hirscher jenes Vermögen und seine Ausbildung bestehen läßt; da ist seine Lehre von jener aller katholischen Theologen sehr verschieden. Daß der Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit, worin der Mensch vor seinem Falle war, außer der heiligmachenden Gnade auch die Gaben der Unversehrtheit und Unsterblichkeit in sich schloß, haben wir so

eben als Glaubenswahrheit erkannt. Schon daraus aber glaubten die Theologen fast alles folgern zu können, was sie über die Vollkommenheit dieses Zustandes lehrten. Und mit Recht. Oder muß man nicht, um von dem Geringeren zu beginnen, annehmen, daß ein Leib, der weder dem Tode noch den Schmerzen und Krankheiten unterworfen war, vor dem gebrechlichen und verwesenden Körper, der jetzt die Seele des Menschen niederdrückt, viele und große Vorzüge hatte? Und sollte Gott die Fruchtbarkeit und die Reize der äußeren Natur so sehr erhöht, sollte er das Paradies erschaffen, und nicht auch den Menschen, der es bewohnte, dem Leibe nach in demselben Verhältniß reichlicher ausgestattet haben? — Es ist ferner eine beim h. Augustin oft wiederkehrende Lehre, daß nicht nur aller Irrthum aus der Sünde, sondern auch alle Schwierigkeit der (übrigens dem Menschen möglichen) Erkenntniß aus dem gestörten Verhältniß zwischen der Vernunft und Sinnlichkeit und aus der Beschaffenheit unseres Leibes, welcher die Seele in der Wirksamkeit hindert, ihren Ursprung haben [1]). Mit Recht also schließt der h. Thomas, daß Adam vor seinem Falle mit jener Wissenschaft begabt war, welche die sich selbst überlassene Vernunft erwerben kann [2]); und der h. Augustin folgert aus jener seiner Lehre, daß diese Wissenschaft in Adam ohne allen Vergleich vollkommner war, als jetzt in den größten Gelehrten auf Erden [3]). Wenn aber auf der einen Seite das Licht der Vernunft in ihm ungehindert leuchtete, und auf der andern Seite keine ungeregelte Neigung ihn störte; so mußte er auch zum sittlich Guten geneigt sein, und keine Schwierigkeit in der

---

1) Gen. ad litt. l. 4. c. 24. — De lib. arb. l. 3, 18. cf. Retract. l. 1. c. 9. — De civ. Dei l. 14. c. 10. — Operis imperf. contra Julian. l. 5. c. 1.

2) Adam habuit omnium scientiam, in quibus homo natus est instrui. Et haec sunt omnia, quae virtualiter existunt in primis principiis .per se notis, quaecunque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt. — Summa p. 1. q. 94. a. 3. cf. QQ. disp. De verit. q. 18. a. 3. S. Bonav. in Sent. l. 2. d. 23. a. 2. q. 1.

3) Quis dubitet Christianus eos, qui in hoc saeculo, erroribus aerumnisque plenissimo, ingeniosissimi apparent, quorum tamen corruptibilia corpora aggravant animas, si illius (Adami) ingenio comparentur, distare longe amplius, quam celeritate a volucribus testudines distant? Op. imperf. contra Julian l. 5. c. 1.

Beobachtung des Gesetzes, das dem Menschen in's Herz geschrieben ist, finden. Aber er mußte auch übernatürliche Erkenntnisse und Tugenden besitzen. Er hatte die Gnade der Rechtfertigung und also mit ihr zugleich die Gaben der Tugenden, namentlich den Glauben, die Hoffnung und die Liebe empfangen. Es mußten ihm die Wahrheiten der übernatürlichen Ordnung, in die er erhoben war, geoffenbart sein. Denn ohne Offenbarung konnte er, so wenig als die Engel, sie erkennen: daß er aber zur göttlichen Kindschaft erhoben worden sei, ohne es zu wissen, werden wir doch nicht annehmen. Und wer könnte es überhaupt wahrscheinlich finden, daß Gott dem, welchem er die Erstlinge der Gnade verlieh, das Licht der Erkenntniß versagt habe? — Wir haben ferner oben erkannt, daß mit der heiligmachenden Gnade auch die habituellen Tugenden und die Gaben des h. Geistes verliehen werden, so daß unsere Seele, wenn sie jene Gabe des Himmels in sich aufgenommen hat, nur deßhalb noch Schwierigkeit in der Uebung aller Tugenden findet, weil ihr die ungeregelten Triebe unseres Herzens entgegen kämpfen, und das durch diese erzeugte Dunkel unseres Geistes den Einfluß ihres Lichtes schwächet. Welche Wirkungen mußte also die göttliche Gnade in einer Seele hervorbringen, die im Gegentheil mit aller natürlichen Vollkommenheit des Erkennens und Wollens ausgerüstet war? —

356. Dieses wäre nun das Wesentliche von dem, was die Theologen über die Vollkommenheit, deren sich das erste Menschenpaar erfreute, zu behaupten pflegen. Was hingegen trug Hirscher von derselben vor? Er sagte zwar, daß ihr Geist und Herz vom höchsten Werthe und überaus liebenswürdig, weil alles bösen Gelüstens unkundig, und der Entwickelung zu einer glänzenden Bestimmig fähig waren: aber erstlich besteht doch diese ganze herrliche Anlage in rein natürlichen Gaben; der Mensch hatte Vernunft, freien Willen, Würde und Liebe, besaß einen Körper, um nach außen zu wirken, und war der reichsten Genüsse fähig. Bis wohin aber war vor seinem Falle jene Entwickelung zur glänzenden Bestimmung vorangeschritten? In der Erkenntniß war er so weit gekommen, daß er der Dinge um sich her kundig war; in der Liebe, daß er das Bedürfniß des Umgangs mit Menschen, also der Liebe und Gemeinschaft empfand; in der Frömmigkeit, daß er seinem Schöpfer mit

Glauben und Dank zugethan war. Und es ist zu bemerken, daß jenes Bedürfniß aus dem Verlangen Adams nach einer Lebensgefährtin, und dieser Glaube und Dank gegen Gott aus der Antwort, die Eva dem Versucher gab, erkannt werden sollen. Denn ich sehe nicht, daß wir uns daraus allein von den Fortschritten, die der Mensch unter dem Beistande des göttlichen Erziehers gemacht hätte, eine große Vorstellung machen dürften.

Allerdings hat also Hirscher von dem ursprünglichen Zustand des Menschen eine Darstellung gegeben, die von jener, welche man in älteren Lehrbüchern findet, sehr verschieden ist. Man kann aber, zugleich auf die oben mitgetheilte Stelle der Katechetik achtend, nicht voraussetzen, daß er die höheren Vorzüge, welche die Theologen dem ersten Menschen beilegen, aus Versehen übergangen, und nicht beabsichtigt habe, sie zu läugnen. Denn er erklärte ja dort, was ältere Lehrbücher von der Vollkommenheit des Zustandes sagen, worin der erste Mensch erschaffen worden, für unwahr, und fügte als Grund hinzu, weil die h. Schrift den ersten Menschen zwar als ausgestattet mit der herrlichsten Anlage, aber doch als der Entwickelung bedürftig und in seiner Ausbildung erst begriffen darstellte. Indem er uns also hier diese Anlage und den Grad der Entwickelung, zu der sie gelangt war, mit steter Hinweisung auf die h. Schrift beschreibt; müssen wir annehmen, daß seiner Ansicht nach nur dies mit Grund behauptet werden kann, was aber darüber hinausgeht, zum Unwahren und Erdichteten gehört.

357. Jedoch auch abgesehen von dieser Erklärung, die er selbst in der Katechetik gab, können wir leider jene Entschuldigung gerade in Bezug auf den wichtigsten Punkt, der in Hirscher's Darstellung fehlt, nicht gelten lassen. Dieser wichtigste Punkt ist die Glaubenslehre, daß der Mensch im Zustand der Heiligkeit erschaffen worden. Von ihr hängt das Verständniß der ganzen Heilslehre ab, und darum hat auch die Kirche, ihren vollständigsten Vortrag über den Fall und die Erlösung des Menschen mit ihr begonnen. (n. 353.) Hirscher konnte, wenn er folgerecht dachte, diese Wahrheit nicht lehren. Er findet das Vermögen zum Antheil am Reiche Gottes in den natürlichen Gaben des Geistes; und damit dies Vermögen vollkommen hinreichend sei, bedarf es, im gefallenen Menschen zwar des wiederherstellenden oder heilenden, im unschuldigen aber

nur des entwickelnden Einflusses von oben. Bei einer solchen „Grundansicht" kann vor dem Falle des Menschen von der Nothwendigkeit der Gnade überhaupt nicht, noch viel weniger aber von der Nothwendigkeit der heiligmachenden Gnade die Rede sein. Denn jener Einfluß, der natürliche Anlagen entwickelt, ist keine wahrhaft übernatürliche Wirkung, und folglich keine Gnade; und an die Stelle der heiligmachenden Gnade tritt ja das natürliche Vermögen selber. — Aber was wir auf solche Weise aus dem Zusammenhange der Lehre Hirscher's schließen, hat er nun überdies geradezu ausgesprochen. Er erklärt die Lehre, daß der Mensch vor seinem Falle heilig gewesen, für widersinnig. Nachdem er nämlich den Katecheten, dem er vorwirft, das Evangelium durch die Scholastik verunstaltet zu haben, getadelt hatte, daß er in die Lehre vom ursprünglichen Zustand des Menschen vieles Ueberflüssige aufgenommen; stellt er die Frage: „Und woher weiß der Verfasser insbesondere, daß Adam — trotz dem Widerspruche der Väter gegen diese Behauptung, und trotz ihrem innern Widerspruche, — heilig erschaffen worden" [1])? — Wir müssen also voraussetzen, daß es insbesondere diese Lehre war, wovor er in seiner Katechetik warnte, und daß er sie also in seiner eignen Darstellung jenes Zustandes unserer Voraltern nicht aus Versehen übergieng. —

Oder beabsichtigte er vielleicht nichts anders als jene erprobte Tugend und durch Uebung nach und nach errungene Vollkommenheit, die man im gewöhnlichen Leben durch das Wort Heiligkeit bezeichnet, auszuschließen? Auch dies können wir nicht annehmen: denn er selbst schrieb schon in derselben Auflage der Moral: „Die Ausdrücke ἄμωμοι . . . ἅγιοι bezeichnen wohl die Befreiung vom heidnischen Sinne und Wesen, die Taufe mit dem h. Geiste und die Weihe und Erwählung zum Volk und Priesterthum Gottes, nicht aber die sittliche Vollendung. Wie hießen sonst die, an denen der Apostel so vieles auszusetzen, und die er so dringend zur Besserung und zum Fortschritte zu ermahnen hat, ἅγιοι"? Da ihm also dieser Sprachgebrauch der Schrift und der Kirche, nach welchem alle Gerechtfertigten Heilige heißen, sehr wohl bekannt war; so muß man schließen, daß er auch jene Heiligkeit, welche die Gnade der Recht-

1) Verhältniß des Evang. u. s. w. S. 24.

fertigung verleiht, in den ersten Menschen vor ihrem Falle nicht anerkennen wollte. Wahrscheinlich hat er geglaubt, daß sie auch diese Heiligkeit erst nach bestandener Probe erhalten haben würden. Indeß daß er durch eine solche Läugnung einer ausdrücklichen Kirchenlehre widerspreche, ist ihm damals gewiß nicht bekannt gewesen. Denn in der neuesten Auflage der Moral schaltet er nach der oben mitgetheilten Darstellung der natürlichen Gaben, wodurch Adam ihm zufolge Vermögen und Beruf für das Reich Gottes hatte, mehrere Sätze ein, in welchen er die Gabe der Unversehrtheit vollständiger als früher erklärt, und ganz ausdrücklich „der heiligenden Gnade, durch welche Gott in dem Menschen wohnte," erwähnt. Er schließt mit dem offenen Bekenntniß: „Er war, wie die Kirchenlehre sich ausdrückt, constitutus in sanctitate et justitia originali" [1]). — Nun werden wir freilich bei näherer Prüfung dieser Stellen sehen, daß Hirscher in ihnen die heiligmachende Gnade nach seinen Ansichten und deßhalb ganz anders als die Kirche erklärt; indessen hat er wenigstens dem Wortlaute nach die Glaubenswahrheit gelehrt, daß der Mensch vor seinem Falle heilig war.

358. Jedoch seine Darstellung war von jener der Theologen nicht bloß in diesem Punkte verschieden. Denn wie gering erscheint das, was er von des ersten Menschen intellectueller, sittlicher und religiöser Ausbildung lehrt, im Vergleich mit jenen natürlichen und übernatürlichen Kenntnissen und Tugenden, wovon die Theologen reden? Wir haben so eben mit wenigen Worten gezeigt, daß ihre diesfälligen Behauptungen nichts anders als nahe liegende Folgerungen aus der Glaubenslehre sind. Indessen finden dieselben auch noch in ausdrücklichen Zeugnissen der Schrift und Väter ihre Bestätigung.

Nachdem der weise Sirach am Schlusse des sechzehnten Hauptstückes gesagt hatte, er wolle, was Gott von Anfang in seine Werke gelegt, der Wahrheit nach erklären [2]); beginnt er im siebenzehnten mit der Schöpfung des Menschen. Obschon er nun hier auch von

---

1) Dies Wort originali findet sich nicht im Beschlusse des Conciliums. Sollte ihn Hirscher auch jetzt noch nicht angesehen haben?

2) Dico in aequitate spiritus virtutes, quas posuit Deus in opera sua ab initio. Eccl. 16, 25.

dem redet, was Gott im Laufe der Jahrhunderte an seinem auserwählten Volke gethan, und man vielleicht nicht mit Gewißheit bestimmen kann, von wo an seine Worte sich auf diese zweite Offenbarung beziehen; so ist doch gewiß, daß die ersten Verse von dem ursprünglichen Zustande des Menschen zu verstehen sind. In diesen aber heißt es: „Gott schuf den Menschen aus der Erde, und machte ihn nach seinem Bilde, und er verwandelte ihn wieder zur Erde, und umgab ihn mit Kraft nach seiner (Gottes) Art. Er bestimmte die Zahl und Zeit seiner Tage, und gab ihm Gewalt über alles, was auf Erden ist .... Er gab ihnen Vernunft, und Sprache und Augen und Ohren und ein Herz zum Nachdenken, und erfüllte sie mit weiser Lehre. Er theilte ihnen die Wissenschaft des Geistes mit, machte gefühlvoll ihr Herz, und zeigte ihnen das Gute und Böse. Er setzte sein Auge ob ihren Herzen, um die Herrlichkeit seiner Werke ihnen zu zeigen, damit sie lobten seinen heiligen Namen, und seiner Wunder sich rühmend die Größe seiner Werke verkündeten. Dazu gab er ihnen die Lehre, und das Gesetz des Lebens zum Erbe. Einen ewigen Bund errichtete er mit ihnen, und Recht und Gerechtigkeit offenbarte er ihnen. Ihre Augen sahen seine große Herrlichkeit, ihre Ohren hörten seine herrliche Stimme, und er sprach zu ihnen: Hütet euch vor allem Unrecht" [1]).

359. Und um so mehr sind wir berechtigt, diese Worte ganz besonders von den ersten Menschen zu verstehen, als die hh. Väter von den Vorzügen der Weisheit und Tugend, womit Gott sie bereichert, überall in den stärksten Ausdrücken reden. „Deßhalb sehen wir auch, sagt der h. Cyrillus von Alexandrien, daß unser erster

---

1) Deus creavit de terra hominem .... et secundum se vestivit illum virtute ..... Cor dedit illis excogitandi: et disciplina intellectus replevit illos. Creavit illis scientiam spiritus, sensu implevit cor illorum, et mala et bona ostendit illis. Posuit oculum suum super corda illorum ostendere illis magnalia operum suorum, ut nomen sanctificationis collaudent: et gloriari in mirabilibus illius, ut magnalia enarrent operum ejus. Addidit illis disciplinam, et legem vitae hereditavit illos, Testamentum aeternum constituit cum illis, et justitiam et judicia sua ostendit illis. Et magnalia honoris ejus vidit oculus illorum, et honorem vocis audierunt aures illorum, et dixit illis: Attendite ab omni iniquo.

Vater Adam nicht wie wir im Verlaufe der Zeit sich Weisheit erwarb, sondern gleich vom ersten Anfang seines Daseins an mit vollendeter Einsicht ausgerüstet erscheint"[1]. Man lese ferner die Homilien des h. Chrysostomus über die ersten Kapitel der Genesis, (namentlich die 14. und 16.). Wir sollen, sagt er, aufmerksam betrachten, was es heißen wolle, daß Gott alle Thiere vor Adam führte, damit er ihnen Namen gebe. Es geschah dieses, damit seine Herrschaft über alle Geschöpfe auf Erden versinnbildlicht werde; und damit wir daraus die große Weisheit, die Gott ihm verliehen hatte, erkennen möchten. Und gewiß Adam mußte nicht auf was immer für eine Weise der Dinge um ihn her kundig, sondern wie Salomon mit einem die ganze Natur durchschauenden Blick begabt sein, um jeglichem Thiere den seiner Beschaffenheit entsprechenden Namen geben zu können. — Von den noch höheren Vorzügen Adams redend, lehrt Chrysostomus, daß jener ursprüngliche Zustand dem der Engel nahe gekommen, daß der Mensch in ihm mit wunderbarer Herrlichkeit und Gnade umgeben, wie ein Engel auf Erden wandelte, und deßhalb den Neid des Satans erregte. Er schreibt ihm auch ausdrücklich Tugenden, durch die er Gott ähnlich war, und eine Fülle des himmlischen Lichtes zu, welche ihm die Zukunft und geheimnißvollen Rathschlüsse des Schöpfers enthüllte. Eben jenen Gedanken, daß der Mensch wie ein irdischer Engel gewesen, führt auch der h. Gregor von Nazianz aus[2], und der h. Johannes von Damaskus diese Stelle Gregors fast wörtlich wiederholend beginnt mit den Worten: „Gott schuf also den Menschen unschuldig, gerad, gerecht, mit jeder Art von Tugend gekrönt, wie einen zweiten Engel, u. s. w.[3].

360. Nicht anders als die griechischen reden die lateinischen Väter. Der h. Augustin wirft den Pelagianern vor, von der katholischen Glaubenslehre abzuweichen, indem sie in Adam

---

1) *Διὰ τοῦτο καὶ ὁ προπάτωρ Ἀδὰμ οὐκ ἐν χρόνῳ, καθάπερ ἡμεῖς τὸ εἶναι σοφὸς ἀποχερδάνας ὁρᾶται, ἀλλ' ἐκ πρώτων εὐθὺς τῶν τῆς γενέσεως χρόνων τέλειος ἐν συνέσει φαίνεται.* In Joan. l. 1. c. 9.

2) Orat. 42.

3) De fide orth. l. 2. c. 12.

jene ganz außerordentliche Weisheit nicht anerkannten, durch die er im Stande war, allen lebendigen Geschöpfen ihre Namen zu geben [1]). Bei anderer Gelegenheit zählt er die Tugenden auf, durch die der Mensch vor seinem Falle das (noch unversehrte) Ebenbild Gottes war, und lehrt mit Zuversicht, daß Gott selber ihm die Quelle wahrer und beständiger Freude war; weil er nämlich zu Gott in jener Liebe erglühte, die aus dem reinen Herzen, dem guten Gewissen und ungeheuchelten Glauben entsteht [2]). Von der Erleuchtung durch die Gnade aber, deren sich die ersten Menschen erfreuten, hat dieser h. Kirchenlehrer eine solche Vorstellung, daß er es wahrscheinlich findet, Gott habe mit ihnen vor ihrem Falle jene Sprache geredet, worin er mit den Engeln verkehrt, nämlich durch die unwandelbare Wahrheit selbst ihre Seele erleuchtend; so daß sie zwar nicht im selben Grade, aber durch dieselbe Art der Heimsuchung und Offenbarung an der göttlichen Weisheit theilgenommen [3]). Eben hievon redet der h. Gregor der Große: „Im Paradiese war der Mensch gewohnt, der Anrede Gottes sich zu erfreuen, und durch Reinheit des Herzens und Erhabenheit der Beschauung mit den seligen Geistern des Himmels zu verkehren" [4]).

---

1) Neque secundum christianam cogitatis fidem, qualis sit factus Adam, qui universis generibus animarum viventium nomina imposuit: quod excellentissimae fuisse indicium sapientiae, in saecularibus etiam litteris legimus. Nam ipse Pythagoras, a quo philosophiae nomen exortum est, dixisse fertur, illum fuisse omnium sapientissimum, qui vocabula primus indidit rebus.

Op. imperf. contra Julian l. 5. c. 1.

2) Habuit homo in statu innocentiae gaudium verum, quod perpetuabatur ex Deo, in quem flagrabat charitas de corde puro, conscientia bona, et fide non ficta. De civ. Dei. l. 14. c. 26.

3) Fortassis in aliis intrinsecus vel effabilibus vel ineffabilibus modis Deus cum illis antea loquebatur, sicut etiam cum angelis loquitur ipsa incommutabili veritate . . . . . forte, inquam, sic cum eis loquebatur, etsi non tanta participatione divinae sapientiae, quantam capiunt angeli, tamen pro humano modulo, quantumlibet minus, sed ipso genere visitationis et locutionis. Gen. ad litt. l. 11. c. 33.

4) Homo in paradiso assueverat Dei verbis perfrui, Angelorum beatorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse.

Dial. l. 4. c. 1.

— Besonders oft aber preist der große Ambrosius die Gnade, womit Gott den Menschen von seinem Ursprung an geschmückt hatte. „Er war mit Tugenden bekleidet, darum sah er nicht, daß er nackend war; mit Weisheit und Gerechtigkeit umgürtet, und angethan mit dem Gewande des Glaubens und der Gnade des h. Geistes. Aus seiner Seele strahlte der Abglanz der Herrlichkeit und das Bild der Wesenheit des Vaters wieder, weil sie die leuchtende Gnade der Tugenden und den Glanz der Frömmigkeit besaß [1]).

Wir wollen diese Untersuchung nicht schließen, ohne noch einer merkwürdigen Lehre der hh. Väter zu erwähnen. Wie wir hörten, fand Hirscher in den Worten die Adam sprach [2]), als Gott ihm die Eva zuführte, nichts anders, als daß sein Gemüth zum Bedürfniß der Liebe und Gemeinschaft erschlossen war. Wenigstens hätte er doch darin einen Beweis sehen sollen, daß Adam die göttliche Einsetzung und die religiöse Bedeutung der Ehe erkannnte. Belehrt uns ja der göttliche Heiland selber, daß durch diese Worte die ursprüngliche Unauflösbarkeit der Ehe ausgedrückt wurde. Nun aber zeigt uns der h. Paulus in eben diesen Worten auch das große Geheimniß der Vermählung Christi mit der Kirche, von welcher Vermählung die

---

1) Adam ante peccatum nudus erat, sed nudum se nesciebat, quia erat indutus virtutibus. Epist. l. 4. ep. 30. ad Sab.

Adam reus, amictu sapientiae et justitiae mandatorum coelestium praevaricatione nudatus, nudum se vidit. De Noë et Arca c. 30.

Agnoscis esse te nudum, quia bonae indumenta fidei perdidisti. Epist. l. 2. ep. 13. ad Marc.

Illa anima a Deo pingitur, quae habet in se virtutum gratiam renitentem splendoremque pietatis. Illa anima bene picta, in qua est splendor gloriae et paternae imago substantiae. Secundum hanc imaginem pictura pretiosa est Adam ante peccatum. Exaëm. l. 6. c. 7.

2) Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea: haec vocabitur virago, quoniam de viro sumta est. Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una. Gen. 2, 23—25.

Ehe ein Sinnbild ist [1]). Wenn also der h. Thomas von Aquin [2]), der h. Bonaventura [3]) und fast alle älteren Theologen annehmen, daß Adam das Geheimniß, das in seinen Worten lag, und folglich die Menschwerdung des Sohnes Gottes durch göttliche Offenbarung erkannt habe: so möge man sie nicht vorlaut der Willkühr zeihen. Sie legten die h. Schrift aus, wie katholische Theologen sie auslegen sollen, nach der Ueberlieferung der Väter. Denn auch diese nehmen eine solche Kenntniß in Adam an, und betrachten jene seine Worte als eine Weissagung, weßhalb sie ihn auch einen Propheten nennen. So der h. Hieronymus die angeführte Stelle des Epheserbriefes erläuternd, so der h. Augustin und der h. Chrysonomus die Genesis erklärend, so der h. Epiphanius, der h. Bernhard und andere [4]).

---

1) Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam . . . . . . Nemo enim unquam carnem suam odio habuit, sed nutrit et fovet eam, sicut et Christus Ecclesiam: quia membra sumus corporis ejus, de carne ejus et de ossibus ejus. Propter hoc relinquet homo patrem et matrem suam et adhaerebit uxori suae: et erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo et Ecclesia. Ephes. 5, 25—32.

2) Summa. p. secunda secundae q. 2. a. 7. et p. 3. q. 1. a. 3.

3) In Sent. l. 2. dist. 23.

4) S. Chrys. In gen. hom. 16. — S. Epiph. adv. haer. in praef. S. Bern. Jn Septuag. serm. 2. Der h. Augustin schließt die Stelle, in der wir oben (n. 54) die Lehre von der übernatürlichen Ordnung nachwiesen, also: Ac per hoc etiam illa ecstasis, quam Deus immisit in Adam, ut soporatus obdormiret, recte intelligitur, ad hoc immissa, ut et ipsius mens per ecstasim particeps fieret tanquam angelicae curiae et intrans in sanctuarium Dei intelligeret novissima. Denique evigilans tanquam prophetiae plenus, cum ad se adductam mulierem suam videret, eructavit continuo, quod magnum sacramentum commendat Apostolus: Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea. Haec vocabitur mulier, quia de viro sumta est: et propter hoc relinquet homo patrem suum et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una. Quae verba cum primi hominis fuisse Scriptura ipsa testetur, Dominus tamen in Evangelio Deum dixisse declaravit. Ait enim: Non legistis, quia qui fecit ab initio, masculum et feminam fecit eos, et dixit: Propter hoc etc. ut hinc intelligeremus, propter ecstasim, quae praecesserat in Adam, hoc eum divinitus tanquam Prophetam dicere potuisse. De Gen. ad litt. l. 9. c. 19.

III.

Ob der ursprüngliche Zustand des Menschen ein Zustand der Kindheit war.

361. Hirscher beruft sich für seine Behauptung, daß das Vermögen für das Reich Gottes im ersten Menschen vor seinem Falle noch nicht ausgebildet war, auf den Ausspruch des h. Irenäus: „Er war Kind;" und wir müssen voraussetzen, daß er eben dieses Zeugniß vor Augen hatte, da er jenem Katecheten vorwarf, in Widerspruch mit den Vätern den Menschen vor seinem Falle heilig genannt zu haben. — In der neuesten Auflage seiner Moral will er dann, daß wir den Zustand des Menschen, obschon es ein Zustand der Heiligkeit war, doch zugleich als den eines reinen Kindes auffassen, und führt wiederum zum Belege jene Worte des h. Irenäus an. Wir können also nicht umhin, diese näher zu betrachten.

Der h. Irenäus hatte vom Falle des Menschen und dem ihm folgenden Elende geredet, und geht dann auf die Frage, die man stellen könnte, ein, weßhalb Gott den Menschen, Adam sowohl als uns, nicht gleich von Anfang vollkommen erschaffen habe. Seine Antwort ist, daß man den Grund hievon nicht etwa in einem Unvermögen Gottes, sondern in der Natur der geschaffenen Wesen suchen müsse. Nur dem Ungeschaffenen sei es eigen, auch ewig vollendet, d. i. alles zu sein, was er sein kann und muß; dem Geschaffenen aber sei wie das Werden, so auch das Zunehmen natürlich; es werde stufenweise seiner Vollendung entgegengeführt. Alles Geschaffene sei neu (*νεωτερον*), und darum auch im Zustand der Kindheit (*νηπιον*). Gott habe sich also dem Menschen nicht gleich von Anfang so mitgetheilt, wie es zu seiner Vollkommenheit nothwendig sei; weil der Mensch noch nicht fähig gewesen, ihn zu fassen: „er war nämlich Kind" [1]). — Es ist also klar, daß die Vollkommenheit, von welcher der Heilige redet, jene ist, die den Sündenfall

---

1) Adv. Haeres. l. 4. c. 38.

unmöglich gemacht hätte, die Vollendung der Seligen im Himmel. Irenäus spricht auch nicht von Adam allein, sondern überhaupt von dem Menschen auf Erden. Wir sollen, sagt er bald nachher, Götter (wie Gott) werden; aber er beginnt damit, uns zu Menschen zu machen. In dem Sinne also, in welchem er Adam Kind nennt, konnte er auch alle Geheiligte, die noch auf Erden sind, und die Engel des Himmels vor ihrem Falle Kinder nennen. —

Und daß es gewiß seine Absicht nicht war, jene Heiligkeit und jene Vollkommenheit, welche die Theologen dem ersten Menschen beilegen, zu läugnen, hätte Hirscher aus dem unmittelbar vorhergehenden Hauptstücke ersehen können. Denn dort legt der h. Irenäus dem gefallenen Adam jene Klage in den Mund: „Ich habe das Gewand der Heiligkeit, das ich vom h. Geiste hatte, verloren." — Wir haben aber auch schon die Lehre dieses selben h. Vaters erwogen, daß der Mensch, ohne den Geist Gottes unvollkommen, nicht das nämlich sei, was er seiner Bestimmung gemäß sein soll. (n. 44.) Ebendort hörten wir ihn aber dann sagen, daß Gott dem Menschen von Anfang seinen Geist verliehen, der Mensch aber denselben durch die Sünde verloren habe. Auch hieraus also sehen wir, daß der h. Irenäus Adam in demselben Sinne als vollkommen betrachtete, in welchem es die Theologen thuen, und in welchem, wie Hirscher selbst erklärt, der Apostel die Neubekehrten *ἁγιους* und *τελειους* nennt. —

Wir haben schon bemerkt, daß Hirscher später, in der vierten Auflage seiner Moral, die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit des Menschen ausdrücklich anerkennt. Indeß erklärt er auch dort, mit erneuerter Berufung auf die Worte des h. Irenäus: Infans enim fuit, jenen Zustand für den eines „reinen Kindes," der erst „in den Zustand klar bewußter, freier und unwandelbarer Liebe und Treue übergehen mußte. Denn zu freier und ewig treuer Kindschaft sind die Geister Gottes berufen, und die freie und bewährte Liebe charakterisirt die Kinder des Reiches" [1]).

362. Wir müssen hier zugleich einen Blick auf die Lehre Günther's werfen. Er geht auch hier von seiner Theorie des

1) Moral. 4. Aufl. 1. Bd. §. 41.

Bewußtseins[1]) aus: Wie der Mensch nur durch Einwirkung eines selbstbewußten Geistes, und folglich der erste Mensch nur durch Einwirkung Gottes zum Wissen um sein Sein; so konnte er auch zur Erkenntniß der Beschaffenheit seines Seins nur in Folge der äußern Aufforderung zum sittlich freien Handeln gebracht werden. Jene erstere Einwirkung trat gleich nach der Schöpfung ein, und das Ergebniß derselben war, daß der Mensch einerseits Gott erkannte und zu ihm unwillkührlich hingezogen, in der naturgemäßen Thätigkeit seiner seelischen und geistigen Kräfte sich wohl und selig fühlte, andererseits aber auch durch seine Mitwirkung bei jener Einwirkung zum Selbstbewußtsein erwachte. Aber sein Geistesblick drang auch bis in die Tiefen der Natur, deren Allleben für ihn keine Nachtseite hatte, so lange er selbst noch nicht aus der Tagseite des göttlichen Lebens getreten war. Damit jedoch das tiefere Geheimniß seiner Brust, die Freiheit seines Willens ihm erschlossen würde; bedurfte es nichtsdestoweniger noch einer andern Einwirkung Gottes, jener nämlich, wodurch der Wille Gottes sich ihm als das Gesetz seines Wollens ankündigte. Erst durch die Entschließung zum Gehorsam oder zum Ungehorsam, als durch eine Aeußerung seiner Freiheit, konnte ihm sein verborgenes Wesen offenbar, und darum auch seine Gotteserkenntniß vollendet werden[2]). Denn bis dahin standen zwar Gott und die Natur als ein Anderes seinem Ich gegenüber; aber daß Gott von der Welt, und die Natur vom Geiste dem Wesen nach verschieden seien, hatte er noch nicht erfaßt[3]).

363. Es lag sehr nahe, gegen eine solche Auseinandersetzung einzuwenden, daß der Mensch zum Bewußtsein seiner Freiheit, wenn er es nicht von Anfang hatte, wenigstens durch das an ihn ergehende Gebot Gottes, und nicht erst durch die Entschließung seines Willens gebracht werden mußte. Günther selbst erkennt dies an, indem er beifügt, daß der Mensch „Gott allerdings schon als seinen Urheber und dessen Willen im Verbote als das Gesetz erkannte, dem er sich in seiner Abhängigkeit (ohne diese als eine Bedingtheit

1) Philos. der Vorz. Bd. 1. n. 84 ff. 109 ff.
2) Vorsch. Bd. 2. S. 72—76.
3) Ebend. S. 68.

durch Creation zu erkennen) unterwerfen konnte und sollte, aber auch nicht mußte, wenn er nicht wollte." Und bei anderer Gelegenheit diesen Gedanken ausführend, erklärt er noch bestimmter, daß ohne eine solche Erkenntniß seine Sünde keine Schuld eingeschlossen hätte [1]. Gewiß sehr wahr; aber eben weil er diese Wahrheit anerkennt, tritt Günther mit sich selbst in Widerspruch. Denn warum sagte er, daß der Mensch seinen Ursprung durch wahre Schöpfung, und in Folge dessen die wesentliche Verschiedenheit Gottes von der Welt vor seinem Falle nicht erkannt habe? Weil ihm sein eigen verborgenes Wesen, d. h. seine Freiheit noch nicht offenbar geworden war. Nun mußte er aber um durch Ungehorsam zu sündigen und durch Gehorsam verdienen zu können, seiner Freiheit sich schon bewußt sein, mußte, um mit Günther selbst zu reden, einsehen, „daß er sich dem Willen Gottes unterwerfen konnte und sollte, aber nicht mußte, wenn er nicht wollte."

Wir dürfen ferner fragen, weßhalb es denn, damit er zu diesem Bewußtsein der Freiheit seines Willens käme, eines äußern und positiven Gebotes bedurfte. Der Mensch war sich seiner, er war sich Gottes bewußt und wenn ihm das Licht der Vernunft und der Gnade so reichlich bescheert war, als uns Schrift und Väter versichern; wie sollte er dann sich nicht auch seines Verhältnisses zu Gott bewußt gewesen sein, Gott nicht erkannt haben, als seinen Schöpfer und Herrn, als sein höchstes Gut und als die heilige Macht, dem aller Wille sich frei unterwerfen muß, wie alles Sein ihm nothwendig unterworfen ist? Ist ja doch ganz und gar kein reines und klares Gottesbewußtsein möglich, ohne Erkenntniß jenes Gesetzes, das dem Herzen selber eingegraben ist.

364. Noch viel weniger aber läßt sich ein solches Bewußtsein Gottes annehmen, ohne die Erkenntniß, daß Gott vom Menschen und der Welt dem Wesen nach verschieden sei; und nur aus der eigenthümlichen Richtung seines Geistes finde ich es begreiflich, daß Günther auf einen derartigen Gedanken kommen konnte. Wie er durch seinen Eifer gegen den Pantheismus verleitet wird, wo immer er Gedanken entdeckt, die ihm irrig scheinen, Pantheismus zu ver-

---

1) Süd- und Nordlichter. S. 211 ff.

muthen; ebenso hält er es auch für den höchsten Triumpf des Denkens, diesen Irrthum überwunden, und die wesentliche Verschiedenheit Gottes von der Welt erkannt zu haben. Aber wenn es in einem sittlich und religiös so tief gesunkenen und im Denken so jämmerlich zerrütteten Zeitalter, wie das unsrige ist, für viele schwer sein mag, sich aus den Schlingen der pantheistischen Speculation herauszuwinden: läßt sich deßhalb annehmen, daß der erste Mensch, der aus der Hand Gottes unverdorben und mit geistigen Gaben reichlich ausgestattet hervorgieng, „unter der fortdauernden Erziehung Gottes" erst allmählig fortschreiten mußte, um endlich „durch eine Krisis" in seinem innern Leben zu der Erkenntniß gebracht zu werden, daß die Welt nicht Gott und Gott nicht die Welt ist [1])?

Wie sehr eine solche Unvollkommenheit und geistige Kindheit Adams mit der auf dem Worte Gottes gegründeten Lehre der Väter streite, brauchen wir nach allem schon Gesagten nicht erst nachzuweisen. Indessen beruft sich doch auch Günther auf die heilige Schrift. Es sei, sagt er, eben kein Beweis für die hohe Vollkommenheit des Menschen, daß er von der Schlange so kindisch und jämmerlich sich hintergehen ließ. Aber ohne allen Grund nimmt hier Günther an, der Mensch habe gewähnt, sich Gott dem Wesen nach gleichsetzen zu können. Gleich wie Luzifer zwar eine Macht und Herrschaft über seine Mitgeschöpfe, wie sie nur Gott gebührt, sich anmaßen konnte, aber gewiß nicht so thöricht war, Gott dem Schöpfer sich überhaupt und im Wesen gleichsetzen zu wollen [2]); so konnte auch der Mensch ein Wissen, das ihn Gott ähnlicher mache, anstreben, ohne sich dem Wahne hinzugeben, er könne Gott werden [3]). Zudem entstand ja sein Wahn, welcher er immer sein mochte, erst daraus, daß er in seiner Treue gegen Gott zu wanken begann, und der Sünde Eingang in sein Herz gestattete [4]). Auch hier war die Verblendung des Geistes Folge der Thorheit des Herzens, und nicht umgekehrt die Unvollkommenheit der Erkenntniß Ursache der Sünde.

---

1) Knoodt. Günther und Clemens. II. S. 22.
2) S. Thom. S. P. I. q. 63. a. 3.
3) Id. in l. II. sent. dist. 22. q. 1. a. 2.
4) S. Aug. Gen. ad litt. l. 11. a. 30. S. Thom. S. p. 1. q. 94. a. 4.

365. Aber auch jenes, worin **Hirscher** mit Günther übereinstimmt, können wir nicht einräumen: daß nämlich die Hingebung des Menschen an Gott vor seinem Falle nur eine **unwillkührliche** aber keine **klar bewußte** noch **freie** gewesen sei. Adam erkannte nicht nur Gott, sondern verkehrte auch mit ihm, wie die heiligen Bücher ausdrücklich berichten. Weil also seine Erkenntniß sehr vollkommen war, so ist gar nicht zu begreifen, wie er in jenem Verkehre mit Gott seines Verhältnisses zu ihm und der Gründe, weßhalb er ihn lieben und ihm gehorsamen mußte, sich nicht bewußt geworden sein sollte. Es war also seine Hingebung und Unterwürfigkeit allerdings eine klar bewußte und eben deßhalb auch eine freie.

Und wissen wir denn nicht, daß die sittliche Freiheit des Menschen vor seinem Falle viel vollkommener war, als die unsrige ist? Sie war nicht jene der Vollendeten, die nur unter dem Guten und nicht statt des Guten das Böse wählen kann; aber sie war auch nicht diese unsere krankhafte Freiheit, welche das Gute dem Bösen nur mit großer Schwierigkeit vorzieht. Und wie vieles lesen wir bei den hh. Vätern, und namentlich bei Augustin über die Vorzüge dieser Freiheit des noch nicht gefallenen Menschen [1])! Lehrt uns endlich die Kirche nicht ausdrücklich, daß der freie Wille durch Adams Sünde verschlechtert und gleichsam verwundet worden [2])?

War aber sein Wille frei und sein Geist über sein Verhältniß zu Gott erleuchtet, wie sollte er dann diesem nur mit unwillkührlichen Regungen ergeben gewesen sein? In solchem Sinne hat ihn der h. Irenäus nicht Kind geheißen. Er fügt bald nach jener Stelle, auf die man verweist, bei, auch der Apostel sage den Gläubigen zu Korinth, daß er ihnen, weil sie noch Kinder in Christo seien, statt der kräftigen Speise Milch zu trinken gegeben. (1. Korinth. 3, 2.) Da nun der h. Irenäus gewiß nicht sagen wollte, daß die Liebe dieser Kleinen in Christo, weil sie noch nicht die Liebe der im Kampfe Erstarkten war, eine unbewußte und unwillkührliche

---

1) De civ. Dei l. 14. c. 11. De natura et gratia 3. c. 43. De corrept. et grat. c. 12 cf. De vita contempl. l. 3. c. 2. inter opera S. Prosperi.

2) Conc. arausic. II. c. 8. 13. 25. Conc. Trident. Sessio. 6. cap. 1.

gewesen; so kann man auch nicht annehmen, daß er dies von der Liebe Adams, weil er ihn Kind nannte, habe behaupten wollen. Kann ja doch der Mensch mit Bewußtsein und Freiheit an Gott hingegeben sein und doch erst noch durch Bewährung seiner Treue in der Versuchung einer größeren Reife und Vollendung entgegengeführt werden müssen. Manche fromme Christen leben, nicht etwa bloß in den Jahren der Kindheit, sondern auch später lange Zeit fast ohne allen Kampf wider Versuchungen. Wenn sie nun diesen zur Zeit, die Gott bestimmt hatte, unterworfen werden; so kann man sie mit dem Apostel Jakobus auffordern, sich zu freuen, weil die Prüfung zur Geduld und die Geduld zur Vollkommenheit führt: aber wird man deßhalb sagen dürfen, daß ihre frühere Frömmigkeit, weil sie dieselbe ohne Schwierigkeit übten, keine klar bewußte und keine freie war? —

366. Nun bleibt uns noch ein Punkt zu behandeln übrig. Obschon nämlich alle Theologen immer übereinstimmten, daß der erste Mensch jene natürliche und übernatürliche Vollkommenheit, von der bisher die Rede war, vor seinem Falle besessen habe; so war es doch von jeher eine ihrer Streitfragen, ob er in dem vollkommnen paradiesischen Zustande erschaffen, oder in denselben erst, nachdem er in dem rein natürlichen Zustand längere oder kürzere Zeit gelebt hatte, versetzt worden sei. Peter der Lombarde, Alexander von Hales, der h. Bonaventura und die Schule des Scotus fanden das letztere wahrscheinlicher; Albert der Große und der h. Thomas mit seinen zahlreichen Schülern vertheidigten die erstere Meinung. Aber es war dieser Streit ein friedlicher, und der h. Thomas erklärt ausdrücklich, daß man über diese Frage wohl Vermuthungen, aber keine Behauptungen aufstellen könne [1]). Obschon nun die späteren Theologen sich viel entschiedener zu Gunsten der Meinung des h. Thomas aussprechen; so betrachten sie doch die entgegengesetzte nicht als Irrthum, und machen aufmerksam, daß deßhalb auch der Kirchenrath von Trient in Ausdrücken geredet habe, welche diese Streitfrage unentschieden lassen. Er sagt nämlich vom ersten Menschen: in qua (sanctitate et justitia) constitutus, nicht creatus erat. —

---

1) In II. Dist. 4. q. 1. a. 3. — Summa. p. 1. q. 62. a. 3. & q. 95. a. 1.

Wenn man aber einmal annehmen darf, daß Adam, ehe er durch die Gnade des h. Geistes in jenen Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit erhoben ward, eine Zeitlang im natürlichen Zustand, und zwar zur Vorbereitung lebte; so könnte man auch wohl annehmen, daß er wie in sittlicher, so in intellectueller Hinsicht allmählig gebildet worden. Und man bemerke, daß es nicht diese Annahme war, die wir oben bekämpften. Was wir als Lehre der Schrift und Väter darzuthun suchten, war nur dies, daß der erste Mensch vor seinem Falle wie mit Heiligkeit, so mit hoher Weisheit begabt gewesen. Damit streitet aber nicht, daß ihm dieselbe nur nach und nach zu Theil geworden, und dafür möchte man sich mit mehr Recht auf den h. Irenäus berufen. Denn obgleich derselbe auf das Bestimmteste lehrt, daß die ersten Menschen vor ihrem Falle im Zustande der Heiligkeit waren; so scheint doch, nicht zwar aus der von Hirscher angeführten, aber aus einer andern Stelle hervorzugehen, daß er glaubte, sie seien im eigentlichen Sinne als Kinder erschaffen worden. Diese Stelle lautet also: „Sie waren beide nackt im Paradiese, und schämten sich nicht; weil sie erst kurz vorher geschaffen waren, und noch keine Kenntniß von der Erzeugung der Kinder hatten. Denn sie sollten erst heranwachsen und dann sich auf solche Weise mehren“[1]). Hier scheint also die Unschuld Adam's und Eva's einer Unwissenheit zugeschrieben zu werden, die in ihrer physischen Beschaffenheit, welche jene der frühesten Jugend gewesen, ihren Grund gehabt hätte. Petavius und andere Gelehrte geben zu, daß der h. Irenäus dies habe sagen wollen, und begnügen sich mit der Bemerkung, daß die übrigen hh. Väter uns hierüber besser belehren. Und gewiß wenn der h. Irenäus die Heiligkeit der ersten Menschen lehrt, so ist er mit dem ganzen Chore der Väter in Uebereinstimmung; diese Ansicht aber von einem Zustande unreifer Jugend wäre ihm durchaus eigenthümlich, und folglich für die Ermittelung der Offenbarungslehre von keinem Gewicht. Zwar findet sie sich noch bei einem oder dem andern kirchlichen Schriftsteller von nicht großem

1) Erant enim utrique nudi in paradiso, et non confundebantur; quoniam paulo ante facti non intellectum habebant filiorum generationis. Oportebat enim illos primo adolescere, dehinc sic multiplicari. Adv. Haer. l. 3. c. 33.

Ansehen; aber diese möchten sie wohl eben aus den Schriften des h. Irenäus und vielleicht nur, weil sie ihn mißverstanden, geschöpft haben. Denn die Sache näher erwogen, kann ich es nicht wahrscheinlich finden, daß die angeführte Stelle wirklich so zu verstehen sei, wie es beim ersten Anblick scheint.

367. Der h. Irenäus redet gleich nachher vom Falle unserer Voreltern, und schreibt dort, wie wir gesehen haben, ihre Unschuld ganz ausdrücklich der Gnade, die sie vom h. Geiste empfangen hatten, zu. Sobald sie diese durch die Sünde des Ungehorsams verloren, wurden sie auch von der unordentlichen Begierlichkeit angefochten. Es konnte also nicht ihr unreifes Alter sein, das bis dahin solche Gelüste von ihnen fern gehalten hatte. Somit müßte man, damit der Heilige nicht auf wenigen Seiten Widersprechendes behaupte, annehmen, seiner Meinung nach seien Adam und Eva in der ersten Zeit nach ihrer Erschaffung von keiner Begierlichkeit beunruhigt worden, weil sie damals fast noch Kinder gewesen; später aber, als sie herangewachsen, habe die Gnade sie in dieser Unschuld erhalten. Aber wenn er auf solche Weise nicht mehr mit sich selbst, so würde er doch immer noch mit der h. Schrift in Widerspruch sein. Er soll sagen, die neu erschaffenen Menschen hätten sich ihrer Nacktheit noch nicht geschämt, weil sie das, worüber sie hätten erröthen können, noch nicht gekannt. Nun erzählt aber die h. Schrift, daß Adam, sobald er aus dem Schlafe, den ihm Gott gesandt, erwachend, die eben erschaffene Eva erblickte, jene Worte über die Ehe sprach, die nicht gestatten, eine solche Unwissenheit in ihm anzunehmen. Der h. Irenäus führt auch diese Worte bei anderer Gelegenheit an; und man kann nicht voraussetzen, daß er den Widerspruch, worein er mit ihnen durch jene Behauptung getreten wäre, sollte übersehen haben. Da wir den griechischen Text der Stelle, um die es sich handelt, nicht besitzen, so können wir nicht mit Bestimmtheit entscheiden, ob, was die etwas unbeholfene lateinische Uebersetzung mit den Worten ausdrückt: non intellectum habebant filiorum generationis, im Griechischen nicht auch einen andern Sinn zugelassen habe, diesen etwa: sie hatten noch keinen Gedanken an das, worüber nackte Menschen erröthen. Dieses zu vermuthen, möchte uns jene andere Stelle, an welcher der Heilige von dem Falle der ersten Menschen redet, berechtigen. Er spricht von den Feigenblättern, mit denen

sich Adam bedeckte: „Weil er den kindlichen Sinn verloren hatte und auf Gedanken an Schlechteres gerathen war; so legte er sich und seinem Weibe den Gürtel der Enthaltsamkeit an. Denn er fürchtete sich vor Gott, dessen Ankunft er erwartete, und mochte etwa also sprechen: Weil ich das „Kleid der Heiligkeit, das ich vom h. Geiste empfangen hatte, durch meinen Ungehorsam verloren habe; so erkenne ich, daß mir nun eine solche Bedeckung, die nichts Angenehmes hat, sondern den Leib peinigt, geziemt" [1]). Dürfen wir also nicht voraussetzen, daß er auch oben nicht von jener Unwissenheit, die dem Kindesalter eigen ist, sondern von der Reinheit des kindlichen Sinnes, dem sich auch kein Gedanke an Unlauteres aufdrängt, geredet, und sich eines Ausdrucks bedient habe, der nicht sowohl mit intellectum non habebant, als in cogitationem non venerant wiederzugeben wäre? —

Es würde dann allerdings noch eine Schwierigkeit in den gleich folgenden Worten enthalten sein: „Denn sie sollten erst heranwachsen und dann auf solche Weise sich mehren." Aber drückt das adolescere nothwendig den Fortschritt vom Kindesalter zur Jugend aus, oder kann es nicht überhaupt ein Zunehmen an Jahren und Kräften bedeuten? Die ganze Stelle bekäme dann diesen Sinn: Sie waren nackt und schämten sich nicht; weil sie, erst kurz vorher geschaffen, noch keinen Gedanken von geschlechtlicher Verbindung hatten. Denn sie sollten erst zunehmen an Jahren und Kräften, ehe sie in keuscher Ehe sich verbänden; vor unordentlicher Fleischeslust aber bewahrte sie die Gnade. — So würde nichts anders folgen, als daß sie dem Leibe nach noch nicht die volle Reife des Mannesalters gehabt; woraus sich auf einen Mangel an geistiger Ausbildung nicht schließen läßt.

Wenn man nichtsdestoweniger diese Auslegung gezwungen findet, und dabei bleiben will, der h. Irenäus habe einen Zustand eigent-

---

1) Quoniam indolem et puerilem amiserat sensum, et in cogitationem pejorum venerat, frenum continentiae sibi et uxori suae circumdedit, timens Deum et adventum ejus exspectans et velut tale quid significans: Quoniam, inquit, eam, quam habui a Spiritu sanctitatis stolam, amisi per inobedientiam, et nunc cognosco, quoniam sim dignus tali tegumento, quod delectationem quidem nullam praestet, mordet autem et pungit corpus. l. 3. c.

licher Kindheit angenommen; so wird man doch auf eine vereinzelte Stelle dieses Kirchenvaters, so groß auch sein Ansehen sein mag, keine Behauptung gründen wollen, der das ganze Alterthum und die h. Schrift selbst widersprechen. Daß Adam und Eva als Kinder erschaffen werden, muß man gewiß als Irrthum verwerfen. Auch bin ich überzeugt, daß Hirscher und die ihm beistimmen, nichts anders sagen wollen, als daß die ersten Menschen ihrer geistigen Bildung nach, Kinder gewesen. Dafür kann man sich dann aber nicht mehr auf den h. Irenäus berufen. Dieser behauptet entweder nichts als die kindliche Unschuld, welche die Gnade gab, oder er behauptet zu viel, nämlich eigentliche Kindheit, nicht nur dem Geiste, sondern auch dem Leibe nach.

Zweites Hauptstück.

Von der Uebernatürlichkeit der ursprünglichen Gerechtigkeit.

I.

Die Entscheidungen der Kirche wider die Irrlehrer.

368. Schon die ältesten Theologen lehrten mit der größten Bestimmtheit, daß jene Gaben, welche den Menschen im Paradiese auszeichneten, im engen Sinne des Wortes Gnaden, d. h. übernatürlich waren. Der h. Thomas spricht sich darüber ganz besonders deutlich in eben jener Stelle aus, worin wir gleich im Eingange dieses Bandes einen Ueberblick über die ganze Lehre von der übernatürlichen Ordnung gaben (n. 14). Es kommt aber der Heilige auf diese Wahrheit oft zurück, und leitet aus ihr, als einer ganz unzweifelhaften Lehre andere ab[1]). Den h. Bonaventura und

---

1) In 2. Dist. 31. q. 1. a. 1. — Contra Gent. l, 4. c. 52. — Summa p. 1. q. 95. a. 1. — p. prima secundae q. 82. a. 1. — De malo q. 4. a. 1.

Scotus werden wir im Verlaufe dieser Untersuchung zu vernehmen Gelegenheit haben, und viele andere Scholastiker kann man bei Bellarmin angeführt finden [1]). Indeß wird uns diese Uebereinstimmung der Schule auch von ihrem heftigsten Gegner, von Luther selbst bezeugt. Denn er stellt zuerst als seine Lehre auf, die ursprüngliche Gerechtigkeit sei keinesweges eine dem Menschen von außen zugekommene, nicht zu seiner Natur gehörende Gabe, vielmehr sei es Adam ebenso natürlich gewesen, Gott zu lieben, Gott zu glauben, Gott zu erkennen, als es dem Auge natürlich ist, das Licht zu schauen [2]). Darauf aber fügt er hinzu, hieraus folge, daß die natürlichen Gaben, als der Mensch die ursprüngliche Gerechtigkeit verlor, nicht, wie die Scholastiker faselten, unversehrt geblieben [3]).

Aber aus Gründen, die wir schon mehr als einmal berührt haben, wurde diese unkirchliche Lehre erst von Bajus und Jansenius mehr ausgebildet und in den Vordergrund gedrängt. Der erstere behauptet, die Vorzüge, welche Adam vor seinem Falle besessen, könnten zwar einigermaßen, aber nicht im vollen Sinne des Wortes Gnaden genannt werden: einigermaßen, weil sie der Mensch empfieng, ehe er sie verdienen konnte; nicht im vollen Sinne des Wortes, weil sie dem noch unschuldigen Menschen nicht versagt werden konnten. Daraus mußte er schließen, und schloß er wirklich, daß dieselben zu den natürlichen Vorzügen des Menschen gehörten. Er behauptet also, es sei nichts als menschlicher Aberwitz, wenn man lehre, der Mensch sei bei seinem Ursprunge in den Zustand der Kindschaft Gottes durch Gaben, welche die Freigebigkeit des Schöpfers den natürlichen Fähigkeiten beigelegt, versetzt, oder

---

1) Controv. De gratia primi hominis cap. 5.

2) Quare statuamus, justitiam non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ut naturae Adae esset, diligere Deum, credere Deum, agnoscere Deum: haec tam naturalia fuere in Adamo, quam naturale est, quod oculi lumen recipiunt. In Gen. cap. 3.

3) Porro haec probant, originalem justitiam esse de natura hominis; ea autem per peccatum amissa, non mansisse integra naturalia, ut Scholastici delirant. Ibid.

er sei durch eine übernatürliche Gnadengabe über seine natürliche Beschaffenheit erhöht worden, damit er Gott auf übernatürliche Weise durch Glaube, Hoffnung und Liebe verehre. Auch die Unversehrtheit, in der er geschaffen wurde, sei keine der menschlichen Natur nicht gebührende Erhebung, sondern ihr natürlicher Zustand gewesen. Dieser noch unversehrten Natur habe die Erhebung zur Gemeinschaft mit der göttlichen Natur nicht versagt werden können, und daher müsse sie natürlich und nicht übernatürlich genannt werden. Endlich wollte er auch die Unsterblichkeit nicht als ein Geschenk der Gnade, sondern als die natürliche Beschaffenheit des noch unverdorbnen Menschen betrachtet wissen.

Es waren diese Irrthümer zwar, wie gesagt, von Luther und auch von Calvin schon ausgesprochen; weil sie jedoch eben nicht zu jenen gehörten, mit welchen man sich damals viel beschäftigte; so hatte auch die Kirche sie noch nicht ausdrücklich verworfen. War ja die Zahl der Irrlehren, die sie brandmarken mußte, ohnehin so groß. Als nun aber Bajus mit jener seiner Lehre anfieng, Aufsehen zu machen; so hat auch die Kirche ihr Richteramt geübt, und indem sie alle oben angeführten Sätze verwarf[1]), die lutherischen Irrthümer über die Gnade und Rechtfertigung bis zu ihrer noch zum großen Theil verborgenen Quelle verfolgt. — Unsere Leser wollen aber bemerken, wie hiedurch die Lehre der Schule von der

---

1) Prop. 1. Nec. Angeli nec primi hominis adhuc integri merita, recte vocantur gratiae. Prop. 21. Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit iutegritati primae conditionis, et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalia.

Prop. 23. Absurda est eorum sententia, qui dicunt, hominem ab initio dono quodam supernaturali et gratuito supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum, ut fide, spe et charitate Deum supernaturaliter coleret.

Prop. 24. A vanis et otiosis hominibus, secundum insipientiam philosophorum, excogitata est sententia, quae ad Pelagianismum rejicienda est, hominem ab initio sic constitutum, ut per dona naturae superaddita fuerit largitate conditoris sublimatus et in Dei filium adoptatus.

Prop. 26. Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis ejus conditio.

Prop. 78. Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium. sed naturalis conditio.

natürlichen und übernatürlichen Ordnung überhaupt durch das kirchliche Ansehen von neuem, und zwar in allen ihren einzelnen Theilen bestätigt wird.

369. Das hat aber die Jansenisten nicht verhindert, den Kampf gegen dieselbe fortzusetzen. Zwar nennen sie nun die Gaben, welche der Mensch im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit besaß, Gnaden, und gestehen auch, daß sie übernatürlich seien; aber nur in dem Sinne, daß sie nicht aus den Kräften der Natur entspringen, sondern nur von Gott geschenkt werden konnten. Nämlich Jansenius behauptete, die Anschauung Gottes und die aus ihr hervorgehende Verklärung in sein Bild sei des Menschen, wie jedes vernünftigen Wesens natürliches Ziel und Ende, so zwar, daß er nothwendig unglückselig und elend sein würde, wenn er zu demselben nicht gelangte. Er könne aber doch zu ihm nicht durch die Kräfte der Natur, sondern nur durch die Gnade der Heiligung gelangen. So lange er sich also durch die Sünde dieser nicht unwürdig gemacht habe; könne sie ihm der weise und gerechte Schöpfer nicht versagen. Darum sei die ursprüngliche Gerechtigkeit zwar übernatürlich gewesen, weil sie nicht in den Kräften der Natur enthalten, sondern von Gott geschenkt worden war; sie sei aber nicht auch in dem Sinne ein Geschenk freier Güte gewesen, daß Gott sie auch habe nicht schenken können.

Dieses nun heißt die Namen der Gnade und des Uebernatürlichen beibehalten, das Wesen aber aufgeben; und entweder Widersinniges lehren, oder nur den Worten nach sich von Luther's und Calvin's Irrlehre entfernen. Nur auf doppelte Weise kann etwas in der Natur enthalten sein, entweder nämlich als wesentlicher Theil und wesentliche Eigenschaft, ohne welche der Mensch nicht Mensch sein würde, oder nur der Anlage und dem Vermögen nach, ohne dessen Ausbildung er nicht vollkommen und glückselig werden könnte. Denn wofern Jansenius eine dritte Weise aufstellen und behaupten will, nicht zwar der Anlage, sondern nur dem Bedürfnisse nach sei die ursprüngliche Gerechtigkeit in der Natur des Menschen enthalten gewesen; so wird seine Lehre widersinnig. Wenn nämlich alle Kräfte des Geistes auf die ihnen entsprechende Weise ausgebildet sind; so kann der Geist unmöglich mehr ein Bedürfniß haben, dessen Nichtbefriedigung ihn elend und unglückselig mache. Giebt aber

Jansenius zu, daß die Gnade der Heiligung nur nothwendig war, damit die im Geiste ruhenden Kräfte entwickelt würden; so stimmt er damit auch der Lehre Luther's und Calvin's bei. Denn gewiß waren diese nicht so thöricht zu glauben, daß die Heiligkeit ein wesentlicher Theil oder eine wesentliche Eigenschaft der menschlichen Natur sei: da sie nicht läugneten, daß Adam sie verloren; kein Geschöpf aber eine ihm wesentliche Eigenschaft oder Fähigkeit verlieren kann. Vielmehr wollten auch sie nichts anders sagen, als daß Gott dem Menschen die Gabe der Heiligleit ebenso mittheilte, wie er allen Geschöpfen die Kräfte anschafft und den Beistand gewährt, welche zur Erreichung ihrer natürlichen Bestimmung nothwendig sind, und ohne welche sie unvollendet in ihrer Art und elend sein würden. Es hat aber die Kirche auch den verkappten Irrthum Jansenius an's Licht gezogen und in dem Lehrsatz Quesnell's verworfen: „Die Gnade Adam's ist eine Folge der Schöpfung, und konnte der unversehrten Natur nicht versagt werden"[1]).

II.

Die Lehre der Kirche in der Offenbarung nachgewiesen.

370. Insofern es sich hier hauptsächlich um die Gnade der Heiligung handelt, bedürfte es eigentlich nur einer Zurückweisung auf das schon oben Gesagte. Wir haben nämlich im vorigen Hauptstück sowohl aus der h. Schrift, als aus der mündlichen Ueberlieferung gezeigt, daß Adam vor seinem Falle eben jene Gnade der Rechtfertigung besaß, die uns durch die Verdienste des Erlösers ge-

---

1) Gratia Adami est sequela creationis, et erat debita naturae sanae et integrae. Bulla Unigenitus. prop. 35.

Auch in der Bulle Auctorem fidei wird von neuem die Lehre verdammt: statum primaevae sanctitatis sequelam fuisse creationis, debitum ex naturali exigentia et conditione humanae naturae, non gratuitum Dei beneficium n. 16.

schenkt wird. Nun aber wurde in der ersten Abhandlung dieses Bandes bewiesen, daß diese Gnade Vorzüge verleiht, die nicht bloß über des gefallenen, sondern auch über des unschuldigen Menschen, ja über der Engel Natur erhaben sind. Wir erkannten dies sowohl aus den Worten des Apostels als unsers göttlichen Lehrmeisters, die uns nämlich bezeugen, daß jenes Heil, zu dem uns Gott beruft, nur von dem Geiste, der die geheimsten Rathschlüsse Gottes durchforscht, geoffenbart, vom Menschen aber ohne diese Offenbarung nicht einmal geahnt werden kann. Wir erkannten es aus alle dem, was uns die göttlichen Bücher über die Gemeinschaft, die wir durch diese Gnade mit Gott haben, lehren, eine Gemeinschaft, durch welche uns Antheil an jenem Leben und jener Seligkeit geschenkt wird, die nur Gott natürlich ist. Dieselbe Wahrheit fanden wir in den Vätern der griechischen und lateinischen Kirche wieder, und wir hörten diese ausdrücklich bezeugen, daß jene Gnade der Kindschaft auch die Engel des Himmels über die ihnen natürliche Vollkommenheit erhebe. Wir wurden endlich zu demselben Schlusse geführt, als wir in der Abhandlung über die Gnade jene beiden Grundwahrheiten, welche die Kirche gegen die Semipelagianer und die Jansenisten festhält, verglichen. Denn wenn wir gegen die letzteren behaupten, daß der Mensch durch die Sünde nicht jegliche Fähigkeit, Gottes Gesetz zu erkennen und zu beobachten verloren hat, und dennoch gegen die ersteren bekennen müssen, daß der Mensch aus sich nichts, gar und gar nichts von dem, was in der Heilsordnung Werth hat, vollbringen kann: so folgt nothwendig, daß die Heilsordnung nicht bloß über des gefallenen, sondern auch über des unschuldigen Menschen Natur erhaben ist.

371. Jedoch eben als wir jene Zeugnisse der hh. Väter mittheilten, haben wir gesagt, daß sie die Wahrheit, von der wir jetzt reden, auch ganz ausdrücklich lehren, und also ebensowohl von dem Menschen im Paradiese, als von den Engeln im Himmel bezeugen, daß die Gnade, die ihnen Gott verlieh, keine *Folge der Schöpfung* war. Wir sagten, daß die hh. Väter wie in den Engeln, so in dem ersten Menschen von der *Schöpfung*, wodurch er alle seine natürlichen Fähigkeiten empfieng, die *Heiligung* unterscheiden, und diese als etwas, das der in sich schon vollendeten

Natur von außen hinzukomme, darstellen. Dies also haben wir nun noch nachzuweisen.

Zunächst erinnern wir hier von neuem an jene Lehre des h. Irenäus, daß der Mensch durch das schaffende Wort Gottes Leib und Seele empfangen, aber erst vollkommen, und aus einem *ψυχικος* ein *πνευματικος* geworden sei, als ihm der h. Geist mitgetheilt worden (n. 44). Manche andere griechischen Väter, namentlich Basilius und Cyrillus von Alexandrien, finden diese beiden Acte der Schöpfung und der Heiligung in der heil. Schrift selber unterschieden. Durch die Worte: „Es bildete also Gott der Herr den Menschen aus dem Lehm der Erde," ist ihnen zufolge die Schöpfung, durch die folgenden: „Und er hauchte in sein Angesicht den Odem des Lebens,"[1]) die Heiligung ausgedrückt. Sie pflegen daher auch diesen Hauch des Schöpfers jenem zu vergleichen, mit welchem der Erlöser nach seiner Auferstehung den h. Geist verlieh. „Mit dem lebendigen Wort zum Schaffen bestellt, eine lebendige Kraft und eine göttliche Wesenheit gieng der Geist unaussprechlich aus dem unaussprechlichen Munde hervor, und wurde auf unaussprechliche Weise dem Menschen durch die Anhauchung mitgetheilt; von Christus aber durch ein körperliches Zeichen versinnbildlicht, als er ihn vermittelst der Anhauchung zurückstellte. Denn mit jener Neuheit, die vom Anfang war, muß die Erneuerung, die jetzt geschah, übereinstimmen. Der also durch die Anhauchung versinnbildlichte, war kein anderer, als jener, der von Anfang anhauchte; Gott verlieh durch ihn die Einhauchung, einst mit der Seele, jetzt in die Seele." So der h. Basilius[2]), mit dem der h. Cyrillus vollkommen übereinstimmt:

---

1) Formavit igitur dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae. Gen. 2, 7.

2) *Πνεῦμα γὰρ τῷ ζῶντι λόγῳ συντεταγμένον εἰς τὸ δημιουργεῖν, ζῶσα δύναμις καὶ θεία φύσις, ἄῤῥητος ἐκ ἀῤῥήτου στόματος πεφηνυῖα, ἀῤῥήτως κατὰ τὴν ἐμφύσησιν εἰς τὸν ἄνθρωπον ἀπεσταλμένη κατὰ τὸν σωματικῶς ὑπὸ τοῦ χριστοῦ δειχθέντα τύπον αὖθις ὑπ' αὐτοῦ δι' ἐμφυσήσεως ἀποκαθισταμένη· συντρέχειν γὰρ δεὶ τῇ κατ' ἀρχὴν καινότητι τὴν νῦν ἀνακαίνωσιν καὶ τὴν συνδρομήν. ἐξετύπωσεν οὖν ἐμφυσήσας οὐχ ἕτερος ὢν*

„Sobald durch die unaussprechlichen Winke des Schöpfers die menschliche Natur in's Dasein gesetzt war, wurde ihr auch die Verbindung mit dem Geiste geschenkt. Denn, (heißt es), er hauchte ihm in's Angesicht den Geist des Lebens, weil er, denke ich, jenen leuchtenden Vorzug der Heiligkeit und Verwandtschaft mit Gott nur dadurch erhalten konnte, daß er mit der Gemeinschaft des h. Geistes geschmückt wurde. Als daher der Eingeborne Mensch geworden war, und die menschliche Natur jenes ursprünglichen Gutes beraubt fand; drängte es ihn, sie in den Besitz desselben wieder einzusetzen, und aus seiner Fülle, wie aus der Quelle schöpfend, sprach er: Empfanget den h. Geist; — die Natur des Geistes durch die leibliche und sinnliche Hauchung sehr wohl andeutend" [1]).

Zwar greift nun der h. Augustin diese Erklärung der h. Schrift an, und behauptet, daß durch jene Worte: „Und er hauchte ihm den Odem des Lebens in's Angesicht," nicht die Mittheilung des h. Geistes sondern die Schöpfung der menschlichen Seele ausgedrückt werde [2]). Aber dadurch wird, was wir zu beweisen haben, nur noch mehr bestätigt. Wir sagen nämlich nichts anders, als daß von den hh. Vätern die Heiligung des ersten Menschen von der Erschaffung seiner Natur, wie eine ganz andere Handlung Gottes, durch die er den Menschen in einen erhabneren Zustand versetzte, unterschieden wurde. Der h. Augustin also lehrt, und weist, wie mir scheint, mit unwiderleglichen Gründen nach, daß an

---

παρὰ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἐμφυσήσαντα, ἀλλ' αὐτὸς, δι' οὗ θεὸς δέδωκε τὴν ἐμφύσησιν, τότε μὲν μετὰ τῆς ψυχῆς, νῦν δὲ εἰς ψυχὴν.

Contra Eunom. l. V.

1) *Ἅμα γὰρ τοῖς τοῦ τεχνουργοῦντος ἀῤῥήτοις νεύμασι παρήχθη πρὸς ὕπαρξιν, ἀνθρώπου φύσις, καὶ τῇ πρὸς τὸ πνεῦμα σχέσει κατεκαλλύνετο. ἐνεφύσησε γὰρ εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνεῦμα ζωῆς, οὐχ ἑτέρως, οἶμαι, τοῦ ζώου τὸ ἐν ἁγιασμῷ καὶ οἰκειότητι τῇ πρὸς θεὸν διαφανὲς ἕξοντος ἂν, εἰ μὴ τῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος κατακαλλύνοιτο μετουσίᾳ. τοιγάρ τοι καὶ ὅτε γέγονε ἄνθρωπος ὁ μονογενὴς, ἐρήμην τοῦ πάλαι καὶ ἐν ἀρχαῖς ἀγαθοῦ τήν ἀνθρώπου φύσιν εὑρὼν, πάλιν αὐτὸν εἰς ἐκεῖνο μεταστοιχειοῦν ἠπείγετο, καθάπερ ἀπὸ πηγῆς τοῦ ἰδίου πληρώματος ἐνιείστε καὶ λέγων· λάβετε πνεῦμα ἅγιον, τῷ διὰ σάρκος καὶ ἐμφανεστέρῳ φυσήματι τὴν τοῦ πνεύματος φύσιν εὖ μάλα σκιαγραφῶν.* Dial. IV. de Trinitate.

2) De civitate Dei l. XIII. c. 24.

der angeführten Stelle der Genesis von der Erschaffung des Menschen, d. h. seines Leibes und seiner Seele die Rede ist. Darum aber, sagt er, werde die Schöpfung der Seele auf jene besondere Weise ausgedrückt, damit wir belehrt würden, welche große Vorzüge der Mensch vor den übrigen Geschöpfen seiner Seele nach besitze. Es ist also offenbar, daß der h. Augustin hier von dem seiner Natur nach vollendeten, d. h. mit Vernunft und freien Willen begabten Menschen redet. Und doch sagt er bei anderer Gelegenheit von demselben Gegenstand redend, der Mensch sei dadurch, daß er eine mit solchen Vorzügen ausgerüstete Seele empfieng, noch nicht geistig gewesen, sondern dies erst dann, als er in's Paradies versetzt wurde, geworden[1]). Noch viel mehr also denn die Griechen unterscheidet er die Heiligung durch den Geist von der Erschaffung durch das Wort.

372. Daß nun aber diese von der Schöpfung verschiedene Heiligung den Menschen über seine Natur in eine höhere Ordnung versetzte, daß sie eine Umwandlung und eine neue Schöpfung war, ist in den aus Augustin eben angeführten Stellen klar enthalten. Denn der Mensch war schon mit jenen ihn von allen anderen Geschöpfen der Erde auszeichnenden Vorzügen begabt, indem er eine vernünftige Seele empfieng; aber er war darum noch nicht spiritualis, πνευματικός. Dies wurde er, als seine Seele durch die Gnade auf ähnliche Weise umgewandelt wurde, wie die äußere Natur im Para-

---

1) Nondum tamen spiritalem hominem debemus intelligere, qui factus est in animam viventem, sed adhuc animalem. Tunc enim spiritalis effectus est, cum in paradiso, hoc est in beata vita constitutus, praeceptum etiam perfectionis accepit, ut verbo Dei consummaretur. (Daß der h. Augustin unter dem homo animalis nicht etwa den ohne den Geist durch die Psyche belebten Leib, sondern den ganzen Menschen, der aber noch ohne den Geist Gottes war, verstehe, wird noch deutlicher durch die folgenden Worte:) Itaque postquam peccavit, recedens a praecepto Dei et dimissus de paradiso, in hoc remansit, ut animalis esset. Et ideo animalem hominem prius agimus omnes, qui de illo post peccatum nati sumus, donec assequamur spiritalem Adam i. e. D. N. Jesum Christum, qui peccatum non fecit, et ab illo recreati et vivificati restituamur in paradisum.

De genesi contra Manich. l. 2. c. 8.

Wie vollkommen stimmt der h. Augustin mit dem h. Irenäus (n. 44) und dem h. Basilius (n. 353) überein.

diese. — Aber auch die Griechen geben erstlich schon durch die Art, wie sie in den angeführten Stellen von der Heiligung reden, zu erkennen, daß sie diese nicht als eine naturgemäße Entwickelung, sondern als eine Erhebung des Menschen über sich selbst betrachteten. Denn was anders wollte der h. Basilius durch jene „unaussprechliche Hauchung," die dem Menschen die „unaussprechliche Kraft," durch die er „auf unaussprechliche Weise geheiligt werde," mittheile; was anders der h. Cyrillus durch „den leuchtenden Vorzug der Heiligung und der Verwandtschaft mit Gott" ausdrücken? Dazu kommt, daß diese hh. Väter an jenen Stellen den Geist Gottes in seiner besonderen Eigenschaft, als die heiligende Kraft nämlich betrachten. Er sei heilig seiner Natur nach, die Geschöpfe, d. h. die Engel und die Menschen dadurch, daß sie mit ihm Gemeinschaft erhalten. Wenn nun der h. Basilius von den Engeln ausdrücklich sagte, daß die Heiligung, durch welche sie vollkommen werden, ihnen nicht vermöge der Wesenheit, die sie durch die Schöpfung erhielten, innewohne; weil sie sonst vom h. Geiste in nichts verschieden sein würden; müssen wir dann jene seine Worte von der Heiligung des Menschen nicht um so viel mehr auf dieselbe Weise erklären? Noch viel weniger läßt uns der h. Cyrillus im Zweifel, was er unter dem leuchtenden Vorzuge oder der überirdischen Schönheit, die dem Menschen mitgetheilt wurde, verstehe: „Nachdem dieses Geschöpf" — der Mensch — „seiner eigenen Natur nach in jeder Hinsicht vom göttlichen Schöpfer vollendet war, empfieng er alsbald auch die Aehnlichkeit mit ihm. Denn es ward ihm der h. Geist eingehaucht, und dadurch das Bild der göttlichen Natur eingeprägt" [1]). —

373. Auch an jener Stelle, wo er von der hohen Weisheit redet, die Gott Adam gleich bei der Erschaffung mitgetheilt habe; erklärt er diese und andere Gaben ausdrücklich für übernatürliche Vorzüge. „Der Sohn Gottes allein, sagt er, sei in aller Wahrheit das Licht; doch habe er den Menschen da er ihn schuf, dieses gött-

1) *Επειδὴ δὲ τοῖς τῆς ἰδίας φύσεως λόγοις τὸ ζῶον ἀπήρτιστο τεχνουργοῦντος Θεοῦ, κατεπλούτει παραχρῆμα τὴν πρὸς αὐτὸν ὁμοίωσιν. ἐνεχαράττετο γὰρ αὐτῷ τῆς θείας φύσεως ἡ εἰκὼν, ἐμφυσηθέντος ἁγίου πνεύματος.* De adorat. in Spiritu. l. 1.

lichen Lichtes theilhaftig gemacht, und so werde nun auch dieser das Licht genannt, „indem er durch die Gnade des ihn verherrlichenden und mit ehrenvollen Gaben krönenden Gottes über seine Natur emporsteigt . . . . Denn in Wahrheit barmherzig ist der Herr, der ihrer eigenen Natur nach geringe und niedrige Geschöpfe durch seine Güte groß und bewunderungswürdig macht; der da wollte, daß wir mit den ihm eigenen Gütern bereichert würden, und deßhalb uns Götter, Licht und was nicht sonst noch nennt“ [1]). Der Heilige hatte schon an dieser Stelle das natürliche Licht, welches Gott dem Menschen in der Vernunft gab, von dem Licht der Gnade unterschieden; aber noch viel deutlicher lehrt er diesen Unterschied, indem er sagt: „Diesen aus der Erde gebildeten Leib durch die lebendige und mit Vernunft begabte Seele belebend, gab er (Gott) ihm zugleich ein natürliches Verlangen und eine natürliche Erkenntniß alles Guten. Denn das glaube ich bedeutet der Ausspruch des h. Evangelisten Johannes: „Es war das wahre Licht, das jeden Menschen, der in diese Welt kommt, erleuchtet.“ Denn er (der Mensch) wird geboren als ein Geschöpf, das mit natürlicher Fähigkeit zum Guten begabt ist . . . . Denn er wird durch den freien Willen seines Geistes regiert, und die Zügel seiner Seele sind in seine Hand gelegt, so daß er streben kann, wornach es ihm gefällt, nach dem Guten, wie nach dem Bösen. Und der Natur selber ist Neigung und Verlangen nach jeglichem Guten und ein Streben nach der Güte und Gerechtigkeit eingepflanzt. Denn deßhalb sagen wir, daß der Mensch nach dem Bild und Gleichniß Gottes geschaffen ist, weil er von Natur aus ein gutes und gerechtes Geschöpf ist. Da er aber nicht bloß mit Vernunft begabt, sondern auch des

---

1) Ὁ υἱὸς τὸ φῶς ὑπάρχων αὐτὸ τὸ ἀληθινὸν, κατὰ μετοχὴν δὲ ἡ κτίσις τὴν πρός τὸ φῶς ἐκλαμπρύνεται, καὶ καλεῖται διὰ τοῦτο καὶ γ' ἐστὶ φῶς, εἰς τὰ ὑπὲρ φύσιν ἀναβαίνουσα διὰ τὴν τοῦ δοξάσαντος χάριν καὶ διαφόροις αὐτὴν στεφάνοντος τιμαῖς . . . . ποιεῖ γὰρ ὄντως ἐλεημοσύνας ὁ κύριος τὰ μικρὰ καὶ ἐξουθενημένα κατά γε τὸν τῆς οἰκείας φύσεως λόγον μεγάλα καὶ ἀξιοθαύμαστα διὰ τῆς εἰς αὐτὰ χρηστότητος ἀποδεικνύων, ὥςπερ οὖν ἀμελεῖ καὶ ἡμᾶς τοῖς ἰδίοις αὐτοῦ κατασεμνύνειν ἀγαθοῖς χρῆναι δεῖν ἀφθόνως ἐδοκίμασεν, ὡς ὁ Θεὸς, καὶ διὰ τοῦτο θεούς τε καὶ φῶς καὶ τί γὰρ οὐχὶ τῶν ἀγαθῶν ἀποκαλεῖ. — In Joann. l. 1. c. 9.

h. Geistes theilhaftig sein sollte, damit er heller leuchtende Kennzeichen der göttlichen Natur an sich trüge; so hauchte er ihm den Geist des Lebens ein. Dieses aber ist der Geist, welcher dem vernünftigen Geschöpf durch den Sohn gegeben wird, und der dasselbe in die erhabenste, d. i. in die göttliche Form umgestaltet"[1]). — Könnte man die natürliche Sittlichkeit, für die wir durch Vernunft und freien Willen ausgerüstet sind, von der Heiligkeit, die uns zu einem höheren, das heißt göttlichen Leben erhebt, klarer unterscheiden? — Doch noch mehr. Von den Gaben des h. Geistes redend, sagt Cyrillus: darum heiße es zuweilen in der Schrift, Christus habe den h. Geist und seine Gaben empfangen, weil er, der ewige Sohn des Vaters in der Menschwerdung sich entäußernd, das, was unserer Natur eigen ist, angenommen habe. „Nun aber ist es der Menschheit eigen, in sich und aus ihrer Natur nichts von jenen Gaben, die von oben sind, zu besitzen, sondern dieselben von außen und von andern (*ἐξωθεν τε και ἐπακτως*) nämlich von Gott zu bekommen, und so mit dem, was über ihrer Natur ist, (*τα ὑπερ φυσιν ἰδιαν*) bereichert zu werden"[2]). Die menschliche Natur des göttlichen Erlösers war ohne Zweifel rein und unversehrt, und vollkommner als jene Adams

---

1) *Ψυχώσας δὲ αὐτὸ ψυχῇ ζώσῃ καί νοερᾷ, καδ' ὅν τρόπον οἶδε, πάντος ἀγαθοῦ πράγματος ἔφεσίντε καὶ γνῶσιν ἐγκατεβάλετο φυσικῶς αὐτῷ. τοῦτο γὰρ οἶμαι δηλοῦν τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ μακαρίου εὐαγγελιστοῦ Ιωάννου. Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. τίκτεται γὰρ τὸ ζῶον πρὸς τὸ ἀγαθὸν φυσικὴν ἔχον ἐπιτηδειότητα . . . . διοικεῖσθαι μὲν γὰρ ὁ ἄνθρωπος προαιρετικῶς τὰς τῆς ἑαυτοῦ διανοίας ἡνίας πεπίστευται, ὥστε ἐφ' ὃ ἄν βούλοιτο τρέχειν, εἴτε πρὸς τὸ ἀγαθὸν εἴτ' οὖν πρὸς τὸ ἐναντίον. ἔχει δὲ ἡ φύσις ἔγκατα βεβλημένην ἑαυτῇ τὴν εἰς πᾶν ὁτιοῦν τῶν ἀγαθῶν ἔφεσιντε καὶ προθυμίαν καὶ τὶ θέλειν ἐπιμηθῆσθαι ἀγοθότητος καὶ δικαιοσύνης. τὸν ἄνθρωπον γὰρ οὕτω κυτ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ γενέσθαι φαμὲν, καθ' ὅ καὶ ἀγαθὸν καὶ δίκαιον πέφυκεν τὸ ζῶον εἰναι. ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον λογικὸν ἐχρῆν εἶναι, ἀλλὰ καὶ πνεύματος ἁγίου μέτοχον, ἵνα λαμπροτέρους ἔχῃ τοὺς χαρακτῆρας τῆς θείας φύσεως ἐν αὐτῷ, ἐνεφύσησεν αὐτῷ πνοὴν ζωῆς. τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ δι' υἱοῦ τῇ λογικῇ κτίσει χορηγούμενον πνεῦμα καὶ διαμορφοῦν αὐτὴν εἰς εἶδος τὸ ἀνώτατον, τοῦτ' ἐστὶ τὸ θεῖον.* Contra Antropom. c. 2.

2) In Isaiam. l. 2.

und dennoch ist sie aus sich keiner der Gaben, durch die wir geheiligt werden, theilhaftig.

374. Der h. Cyrillus lehrte also von der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht bloß der Sache nach dasselbe, was die Scholastiker, sondern er lehrte es auch schon mit denselben Ausdrücken. Es berichtet nun aber ferner Clemens von Alexandrien, daß manche eben diese beiden Acte der Schöpfung und Heiligung in den Worten, der Mensch sei nach dem Bilde und Gleichniß Gottes erschaffen, ausgedrückt finden. Ihrer Lehre zufolge sei der Mensch das Bild Gottes seinem Ursprung nach; zum Gleichniß aber werde er durch die Vollendung[1]). Wir wissen aber schon, daß die griechischen Väter unter dieser Vollendung (τελειωσις) die Heiligung durch den Geist Gottes verstanden. Und so sagte ja auch der h. Irenäus, daß der Mensch, damit er nicht bloß zum Bilde, sondern auch zum Gleichnisse Gottes würde, den h. Geist empfangen habe.

Wenn jedoch der h. Johannes von Damaskus, der h. Ambrosius, der h. Basilius, der h. Chrysostomus und andere unter dem Bilde die vernünftige Natur des Menschen, unter dem Gleichnisse aber Weisheit und Tugend verstehen; so könnte dies auf den ersten Anblick einer Auffassung, welche wir bei Hermes finden werden, günstig scheinen: als würde nämlich durch die Worte „zu seinem Gleichniß" nichts anders als jene sittliche Vervollkommnung ausgedrückt, welche sich der Mensch durch den guten Gebrauch seiner Vernunft und Freiheit erwerben soll. Aber so können jene heiligen Väter nicht verstanden werden Denn insofern diese natürliche Sittlichkeit dem Menschen angeschaffen werden konnte, war sie ja in der Vernunft und der Freiheit gegeben; jene Tugenden mußten folglich, wenn sie nichts anders als diese Sittlichkeit waren, als ein durch die Gabe Gottes zu erreichendes Ziel, und nicht als eine andere, neue und viel höhere Gabe, die Gott dem Menschen ohne sein Zuthun gleich nach der Schöpfung geschenkt, bezeichnet werden. Ferner wissen wir, daß die hh. Väter, wenn sie von Weisheit, Gerechtigkeit, Tugend reden, darunter immer jene

---

1) Το μὲν κατ' εἰκόνα εὐθέως κατὰ τὴν γέννησιν εἰληφέναι τὸν ἄνθρωπον. τὸ καθ' ὁμοίωσιν δὲ ὕστερον κατὰ τὴν τελείωσιν μέλλειν ἀπολαμβάνειν. Stromm. 2. p. 180.

verstehen, die zum ewigen Leben führen. Nun aber sagten eben die hier angeführten Väter, Ambrosius, Basilius, Johannes der Damascener, daß diese Vorzüge auch den Engeln kraft ihrer Natur weder innewohnen noch erreichbar sind. Sie konnten also unter jener Weisheit und Tugend, wodurch der Mensch zum Gleichniß Gottes geworden, nichts anders als die übernatürlichen Tugendgaben, die zugleich mit der heiligmachenden Gnade gegeben werden, verstehen. Es ist dies aber auch an den Stellen selber, auf welche wir verwiesen, deutlich genug ausgedrückt. So sagt der h. Johannes von Damaskus, durch die Worte „nach seinem Bilde" werde die Vernunft und der freie Wille bezeichnet, durch jene, „nach seinem Gleichniß" die möglichst große Aehnlichkeit, welche die Tugend verleihe. Und nun folgen sogleich die im vorigen Hauptstücke erwähnten Worte: „Gott habe den Menschen . . . . mit jeder Art von Tugend geschmückt, wie einen irdischen Engel geschaffen," und über diese Vorzüge des Menschen sich noch weiter verbreitend, schließt er damit, daß sie zur Vergöttlichung führen, und so dem Menschen verleihen, durch die Gnade zu werden, was kein Geschöpf seiner Natur nach sein kann [1]). —

375. Indem der h. Basilius den Unterschied hervorhebt [2]), daß wir zum Bilde Gottes durch die Schöpfung, aber zum Gleichnisse nicht ohne unsere Mitwirkung werden; könnte es um so mehr scheinen, daß er das Gleichniß in den guten Gebrauch der natürlichen Gaben setzte. Aber nun fügt er hinzu, wir seien Ebenbilder Gottes geworden, als wir die Vernunft empfiengen, zu seinem Gleichniß aber, als wir Christen wurden. Es ist also offenbar, daß auch er, damit der Mensch zum Gleichniß Gottes werde, nicht etwa bloß den guten Gebrauch natürlicher Gaben, sondern eine neue Gabe von Seiten Gottes, die Gnade nämlich der Heiligung fordert. — Noch bestimmter drückt dies der h. Hieronymus aus, indem er sagt, daß wir Ebenbilder Gottes durch die Freiheit sind, zu seinem Gleichnisse aber in der Taufe werden [3]). Wenn man also die Worte dieser hh. Väter näher und in Verbindung

---

1) De fide orthodoxa l. 2. c. 12. Siehe oben (n. 75.).

2) Hexamer. c. 10.

3) In Ezechielem. cap. 28. Cf. Bellarm. De grat. primi hom. c 2.

mit dem, was sie anderwärts lehren, betrachtet; so muß man schließen, daß sie jene Stelle der Genesis gerade so, wie Irenäus und Cyrillus verstanden, nämlich zu seinem Bilde habe Gott den Menschen gemacht, indem er seine mit Vernunft begabte Seele schuf; zu seinem Gleichnisse aber, indem er dieser Seele seinen Geist, den Geist der Heiligkeit, verlieh. —

Uebrigens haben wir dies alles nicht gesagt, um darauf zu bestehen, daß diese Worte der h. Schrift auf solche Weise erklärt werden müssen. Möge man immerhin mit Suarez und Cornelius Alapide annehmen, daß jene Worte „und nach seinem Gleichniß" nur des größeren Nachdrucks wegen beigefügt seien, so daß nicht durch das Bild die Natur, und durch das Gleichniß die Gnade bezeichnet, sondern nur gesagt werde, der Mensch sei im hohen Grade, d. i. ein sehr ähnliches Bild Gottes [1]). Daraus folgt nichts anders, als daß die Wahrheit, von der wir reden, nicht durch diese Schriftstelle für sich betrachtet bewiesen werden könne, was wir auch nicht behaupten. Es bliebe aber immer wahr, daß jene hh. Väter durch die Erklärung, die sie derselben gaben, einen neuen Beweis lieferten, daß sie die Gaben des h. Geistes im ersten Menschen ebenso wohl, als in uns von den Gaben der Natur unterschieden.

376. Dieses thuen sie aber auch schon dadurch allein, daß sie lehren, der erste Mensch habe die Vorzüge, die er besaß, **durch die Gnade** empfangen. Zwar kann man auch von natürlichen Vorzügen sagen, daß sie aus Gnade, d. h. ohne alle Schuldigkeit verliehen werden: nicht nur weil der Mensch ehe er geschaffen wurde, sie nicht verdienen konnte, sondern auch weil jeder Anspruch, den ihm seine Natur auf solche Gaben verleihen könnte, sein Dasein voraussetzt; dies sein Dasein selbst aber ein Geschenk der freiesten Güte

---

1) Man will diese Deutung natürlicher und dem Sprachgebrauch der h. Schrift angemessener finden; weil diese denselben Gedanken wiederholend, bald nur ad imaginem (Gen. 9, 6.), bald nur ad similitudinem (Gen. 5, 1.), bald auch ad imaginem similitudinis (Sap. 2, 23.) und endlich auch von Adam sage, daß er den Seth ad imaginem et similitudinem suam gezeugt habe. (Gen. 5, 3.) — Corn. a Lap. in hunc. locum. — Suarez De op. sex dierum. l. 3. c. 9. n. 29.

des Schöpfers ist. Aber so betrachtet, sind nicht bloß diese oder jene, sondern durchaus alle Gaben und Kräfte des Menschen aus Gnade verliehen. Es konnten also die hh. Väter jene Vorzüge, von denen wir reden, nur deßhalb als Gaben der Gnade vor den übrigen hervorheben, weil sie dieselben noch in einem anderen besondern Sinn als Gaben der reinsten Güte betrachteten, als solche nämlich, auf welche auch der schon erschaffene und noch unschuldige Mensch keinerlei Anspruch hatte, und welche also nicht Folge der Schöpfung, sondern, auch diese vorausgesetzt, freie Gaben des Schöpfers waren. — Dazu kommt, daß es, wie wir schon bemerkten (n. 98), nicht Gebrauch der Väter ist, die Gaben der Natur, obschon es aus dem angegebenen Grunde wohl geschehen könnte, schlechthin Gnade zu nennen; weßhalb der h. Augustin es den Pelagianern als eine List vorwirft, daß sie zwar die Gnade bekännten, aber unter diesem Worte die natürlichen Gaben des Menschen verständen [1]). Derselbe h. Vater sagt bei anderer Gelegenheit, in einem gewissen nicht zu verwerfenden Sinne könne auch die Wohlthat der Schöpfung Gnade genannt werden: da wir sie ja auf keine Weise verdienen konnten [2]). Also im eigentlichen Sinne oder wenigstens dem Sprachgebrauch der Kirche gemäß werden die natürlichen Vorzüge nicht Gnaden genannt. Daher setzt ja auch der h. Augustin nicht bloß in dem gefallenen Menschen, sondern selbst in den Engeln die Gnade als ein Geschenk der Natur, die geschaffen wird, entgegen. Gott habe auch in ihnen die Liebe durch seinen h. Geist ausgegossen, indem er zugleich ihre Natur erschuf, und seine Gnade ihnen schenkte [3]).

377. Daß nun aber die hh. Väter die Vorzüge des ersten Menschen, von denen wir reden, als Gaben der Gnade darstellen, möchte kaum eines Beweises bedürfen. Wir wollen hier nur einige Stellen mittheilen, in welchen die Unversehrtheit und Unsterblichkeit,

---

1) De gratia Christi. c. 3.

2) Quadam non improbanda ratione dicitur gratia Dei, qua creati sumus, et de hoc tanto beneficio gratias agere debemus. Unde merito et ista gratia dici debet, quia non praecedentium aliquorum operum meritis, sed gratuita Dei bonitate donata est. Epist. 95.

3) De civit. Dei l. 12. c. 9. Siehe oben (n. 67.).

von welchen wir in diesem Abschnitt noch nicht insbesondere geredet haben, der Gnade zugeschrieben werden.

Es sagt also der h. Augustin: „Was bedeutet es, daß nach dem Genuß der verbotenen Speise die Nacktheit ihnen kund ward, wenn nicht, daß die Sünde entblößt hatte, was die Gnade bedeckte? Eine große Gnade Gottes nämlich war dort, wo der irdische und thierische Leib kein thierisches Gelüste hatte[1]). Hier nennt also der Heilige diesen Vorzug nicht etwa bloß in einem gewissen Sinne, sondern geradezu Gnade und noch überdies eine große Gnade, und nennt ihn deßhalb Gnade, weil er das verhinderte, was eine Folge der natürlichen Beschaffenheit gewesen wäre. — Ebenso der h. Ambrosius: „Adam war, ehe er sündigte, mit dem Schleier der Tugenden bedeckt, aber durch die Sünde gleichsam entkleidet, sah er, daß er nackt war"[2]). Wer gab ihm aber jenen Schleier der Tugenden? Wir vernehmen es von demselben h. Lehrer, wo er nach Weise der Väter in jenem Reisenden, an dem der Samaritaner Barmherzigkeit übte, ein Bild des gefallenen Menschen betrachtet. Adam, sagt er, sei glückselig gewesen, ehe er unter die Räuber gerathen. „Wer aber," fragt er dann, „sind diese Räuber, wenn nicht die Engel der Nacht und Finsterniß? Diese entreißen uns die Gewande der Gnade des h. Geistes, und so pflegen sie zu verwunden." Und dann fügt er die Warnung hinzu: „Hüte dich also, daß nicht auch du entblößt werdest, wie Adam entblößt wurde"[3]). Es war also die Gnade, und zwar jene Gnade, die den

---

1) Quid est gustato cibo prohibito nuditas indicata, nisi peccato nudatum, quod gratia contegebat? gratia quippe Dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat. In Julian. l. 4. cap. ult. Auch de corrept. et gratia c. 11. lesen wir: Quid ergo? Adam non habuit Dei gratiam? immo vero habuit magnam, sed disparem.

2) Opertus erat Adam virtutum velamine, priusquam praevaricaretur; sed tanquam exutus praevaricatione vidit se esse nudum.
De Elia et jej. c. 4.

3) Qui sunt isti latrones, nisi Angeli noctis et tenebrarum? Hi despoliant, quae accepimus indumenta gratiae spiritualis et sic vulnera inferre consuerunt. Cave ergo, ne et tu nuderis, sicut Adam nudatus est.
In Luc. l. 7. c. 10.

Menschen geistig macht, womit Adam bekleidet war. — Und wie der h. Ambrosius diesen Vorzug dadurch, daß er ihn nicht bloß gratia, sondern gratia spiritualis nannte, noch mehr von den natürlichen Gaben unterschied; so that dies auch der h. Chrysostomus, indem er sagte, daß Adam seine Nacktheit nicht erkannte, weil er mit der Herrlichkeit, die von oben ist, angethan war[1]).

378. Daß auch der Vorzug der Unsterblichkeit ein Geschenk der reinsten Güte war, auf das der Mensch seiner Natur nach durchaus keinen Anspruch hatte; findet Bellarmin in dem Urtheile des Todes, das Gott über ihn fällte, ausgesprochen. „Du bist Staub, und sollst wieder zu Staube werden"; d. h. obgleich ich dich nach meiner Güte so hoch erhoben hatte, daß du weder den Tod, noch andere Uebel zu fürchten hattest; so warst du doch deiner Natur nach Staub, sterblich, hinfällig, Schmerzen und Mühsalen ausgesetzt: und weil du nun der Gabe, die ich dir zugelegt hatte, durch deine Schuld beraubt, und in den dir natürlichen Zustand zurückgesunken bist; so bist du denn auch jetzt Staub, und wirst wieder zu Staube werden[2]). — Es wird aber diese Lehre auch von den Vätern auf das Nachdrücklichste bestätigt. So spricht der h. Cyrillus von Alexandrien: „Weil der von Gott geschaffene Mensch in Folge seiner eigenen Natur nicht unsterblich und unvergänglich war; da dies dem Wesen nach nur Gott eigen ist: so wurde er mit dem Geiste des Lebens besiegelt, und empfieng durch seine Verbindung mit Gott ein über seine Natur erhabenes Gut"[3]). Der h. Augustin aber wiederholt eben diese Wahrheit bei vielen Gelegenheiten. Nachdem er zwischen non posse mori und posse non mori unterschieden hat, sagt er, dem Menschen sei dieses nicht durch die Beschaffenheit seiner Natur, sondern durch den Baum des Lebens zu Theil geworden. Denn er sei der Be-

---

1) In Gen. hom. 55.

2) De gratia primi hominis. Cap. VI.

3) Ἐπεὶ δὲ πεποίητος παρὰ Θεοῦ καὶ προήχθη πρὸς γένεσιν οὐκ ἔχων ἐξ οἰκείας φύσεως τὸ τε ἄφθαρτον καὶ ἀνώλεθρον: μόνῳ γὰρ ταῦτα πρόσεστιν οὐσιωδῶς τῷ Θεῷ, κατεσφραγίζετο τῷ πνεύματι τῆς ζωῆς σχέσει τῇ πρὸς τὸν Θεὸν ἀποκερδαίνων τὸ ὑπὲρ τὴν φύσιν ἀγαθόν.
In Joann. l. 1. in verba: Et verbum caro factum est.

schaffenheit seines thierischen Leibes zufolge sterblich, unsterblich aber durch die Wohlthat des Schöpfers[1]), und diese Wohlthat nennt er anderwärts eine wunderbare Gnade Gottes[2]). Doch mit Recht beruft sich Bellarmin hauptsächlich auf jene Stelle, an welcher der h. Lehrer sagt, wie die Kleider und Schuhe der Juden unverletzt bewahrt wurden, bis sie aus der Wüste in's gelobte Land einzogen; so würde Gott den Leib des Menschen, wenn dieser gehorsam geblieben wäre, vor dem Tode bewahrt haben, bis er von der Sterblichkeit zur Unsterblichkeit ohne Tod gelangt wäre. Deutlicher konnte die Lehre, die wir vertheidigen, nicht vorgetragen werden. Denn daß die Kleider und Schuhe der Juden nicht abgenutzt wurden, war doch gewiß eine übernatürliche Wirkung der Allmacht Gottes. — Ferner nennt der h. Augustin den Zustand im Paradiese Sterblichkeit, jenen, in welchen der Mensch später versetzt werden sollte, Unsterblichkeit. Mit welchem Rechte? es folgt sogleich: „So wie der Leib, den wir jetzt haben, nicht aufhört, verwundbar zu sein, obschon es nicht nöthig ist, daß er verwundet werde; so hörte auch jener Leib Adams deßhalb nicht auf, sterblich zu sein, weil es nicht nothwendig war, daß er stürbe," d. h. weil er vor dem Tode bewahrt werden konnte. „Wie also unser Leib, wenn Gott ihn auf irgend eine Weise vor aller Verwundung schützte, deßhalb seiner Natur nach nicht aufhört, verwundbar zu sein; so blieb auch der Leib Adams, den Gott vor dem Tode beschützte, seiner Natur nach sterblich" [3]). —

---

1) Aliud est non posse mori, aliud posse non mori. Secundum quendam modum primus creatus est homo immortalis, quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae . . . . Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris. De Gen. ad lit. l. 6. c. 25.

2) Qui status eis de ligno vitae, quod in medio paradiso cum arbore vetita simul erat, mirabili Dei gratia praestabatur. De civ. Dei l. 13. c. 20.

3) Si Deus Israelitarum vestimentis et calceamentis praestitit, quod per tot annos non sunt obtrita: quid mirum, si obedienti homini ejusdem potentia praestaretur, ut animale et mortale habens corpus, haberet in eo quendam statum, quo sine defectu esset annosus, tempore, quo Deus vellet, a mortaliate ad immortalitatem sine media morte venturus? Sicut enim haec ipsa caro, quam nunc habemus, non ideo non est vulne-

Es wäre nun noch übrig, die Lehre der Kirche auch aus der Natur der Sache zu rechtfertigen, oder vielmehr den Einwürfen zu begegnen, welche man wider dieselbe aus der Beschaffenheit des menschlichen Wesens erhebt. Doch damit werden wir uns im folgenden Hauptstücke beschäftigen.

III.

Die Lehre Hirscher's in seinen neuesten Schriften.

379. Wir haben schon gesagt, daß Hirscher in der vierten Auflage der Moral die Glaubenslehre, daß der Mensch im Zustande der Heiligkeit und Gerechtigkeit erschaffen worden, ausdrücklich vortrage; aber wir bemerkten zugleich, daß er nichtsdestoweniger durch jene seine irrthümliche Grundansicht über das Reich Gottes als eine Erziehungsanstalt verleitet worden, den Zustand der Heiligkeit so zu erklären, daß die gegenwärtige Darstellung desselben im Grunde mit der früheren übereinstimme.

Nachdem er die natürlichen Fähigkeiten, mit denen der Mensch geschaffen wurde, erwähnt hat, fährt er also fort:

2. „Aber nicht nur schuf Gott den Menschen zum Geiste und rüstete ihn mit den eben genannten Kräften aus; Er setzte diese Kräfte zugleich in jenes gegenseitige Verhältniß zu einander, und in jene Unterordnung der niedern unter die höheren, daß der Geist herrsche und das Fleisch gehorchte. Da war kein Zwiespalt und kein unordentliches Gelüste. Sie waren nackt und schämten sich nicht."

3. „Doch nicht genug. Wenn Gott den Menschen nach seinem Bilde schuf, glauben wir, daß Er ihm bloß ein für allemal göttliche Vermögen oder Kräfte geschenkt, diese aber sofort sich selbst überlassen habe? — Nein! Gott blieb mit seinem liebenden Schöpferodem, Er blieb mit seinem h. Geiste und mit der heiligenden Gnade

---

rabilis, quia non est necesse, ut vulneretur: sic illa non ideo non fuit mortalis, quia non erat necesse ut moriretur. De peccat. mer. et remiss. l. 1. c. 4.

desselben im Menschen, und wie Er ihm göttliche Kräfte mitgetheilt hatte, so wohnte er auch als das Prinzipium göttlicher Richtung für und für in diesen Kräften."

4. „Noch mehr. Wie Gott mit seiner heiligenden Gnade in dem Menschen wohnte und seinen Kräften für und für innerlich eine himmlische Richtung und Thätigkeit einflößte; so stand er demselben auch äußerlich durch seine unmittelbare Erziehung zur Seite. Er entwickelte durch Unterricht und Umgang seinen Geist und sein Herz, ihn bildend zu seiner Erkenntniß, zu Ehrfurcht, Liebe und Gehorsam. So erkannte der Mensch Gott und diente Gott. Er war, wie die Kirchenlehre sich ausdrückt, constitutus in sanctitate et justitia originali." (1. Bd. §. 40.)

380. Ist nun hier die Glaubenslehre von der ursprünglichen Gerechtigkeit, ich will nicht sagen vollständig, sondern nur der Wahrheit gemäß dargestellt? Wenn Hirscher sagt, „daß Gott mit seinem heiligen Geiste und mit der heiligenden Gnade desselben im Menschen blieb; daß er in den Kräften seines Geistes als Prinzipium ihrer göttlichen Richtung wohnte": so scheint er allerdings den übernatürlichen Zustand der Gnade hinreichend und selbst nach der Ausdrucksweise der Väter bezeichnet zu haben. Aber es scheint auch nur so: und wenn man seine Worte aufmerksamer ansieht, so kann man nicht läugnen, daß er die Heiligung nicht wie die Väter, als einen von der Schöpfung verschiedenen Act, durch den dem Menschen etwas über sein Wesen Erhabenes geschenkt wnrde, sondern vielmehr theils als eine fortdauernde Schöpfung, d. h. als Erhaltung, theils als eine naturgemäße Ausbildung und Vollendung der natürlichen Fähigkeiten des Geistes darstellt. Denn wenn er sagt, wie Gott dem Menschen göttliche Kräfte verliehen, so habe er auch in diesen als Prinzip göttlicher Richtung gewohnt; so wird doch dadurch mehr als angedeutet, daß die Inwohnung Gottes den Kräften des Geistes jene Richtung und durch sie jene Ausbildung und Vollkommenheit gab, die sie als göttliche Kräfte ihrer natürlichen Beschaffenheit nach haben mußten. Welches sind nun aber diese göttlichen Vermögen und Kräfte? Hirscher hatte sie unmittelbar vorher aufgezählt; es sind dieselben, die er auch in den früheren Ausgaben darstellte: Vernuft, freier Wille, Liebevermögen und Liebebedürfniß; u. s. w. Wenn nun die

Heiligung darin besteht, daß diese Kräfte des Geistes jene Richtung erhalten, die ihre Natur erfordert; so folgt, daß der Zustand, in welchen der Mensch tritt, wie göttlich und erhaben er auch sei, dennoch natürlich ist. Es verhielte sich nämlich mit jener Inwohnung Gottes und der Wirksamkeit seines heiligenden Geistes ebenso, wie mit der Inwohnung und Wirksamkeit Gottes in allen Geschöpfen, und es wäre, ganz wie Luther sagte, dem Geiste ebenso natürlich, das Licht der Gnade zu erhalten, als es dem Auge natürlich ist, das äußere Licht zu empfangen. Damit ist aber wie der Begriff des Uebernatürlichen, so jener der Gnade zerstört. Denn es würde diese in dem unschuldigen Menschen kein freies Geschenk der reinsten Güte Gottes sein: sie gebührte dem Menschen, nicht zwar als Lohn, den er sich verdiente, auch nicht als etwas, was er, seinem Schöpfer gegenüber auf Rechte pochend fordern, wohl aber als etwas, das ihm Gott ohne aufzuhören, ein weiser und gütiger Gott zu sein, nicht versagen könnte.

381. Dennoch würden wir auf diese Stelle Hirscher's kaum aufmerksam gemacht, und gewiß nichts anders als einen Mangel an scharfer Bezeichnung der Ideen in ihr gefunden haben; wenn sie vereinzelt dastände, und nicht vielmehr den Sinn, welchen wir in ihr finden, aus dem Zusammenhange des ganzen Werkes nothwendig erhielte. Oder haben wir nicht gesehen, daß Hirscher auch in dieser neuesten Auflage der Moral oft und auf das Bestimmteste erklärt, daß der Mensch durch jene natürlichen Fähigkeiten seines Geistes Beruf und Vermögen habe, Genosse des Reiches zu sein, und daß er, um es wirklich zu werden, von oben nur des heilenden und des entwickelnden Einflusses bedürfe? Weil also der unschuldige Mensch des heilenden Einflusses nicht bedurfte, so konnte Hirscher in ihm nur den entwickelnden für nöthig halten. Und daher kann er auch unter der heiligenden Wirksamkeit des Geistes Gottes, durch welche die göttlichen Kräfte eine göttliche Richtung bekommen, nur diesen entwickelnden Einfluß verstehen. — Nun kommt aber dazu leider noch, daß er wenige Seiten nachher die irrthümliche Ansicht, von der wir reden, auf das Unverhohlendste vorträgt. Wir lesen:

„Und nun, welches ward in Folge der Ursünde der Zustand der Menschheit? — Dieser Zustand ward ein unnatür-

licher. a) Ein Geist kann aus der Hand des Schöpfers nur rein in's Dasein eintreten; aber in dem Menschen liegt das Böse — die Thorheit, der Unglaube, der Hochmuth und Sinnendienst schon mit seiner Geburt im Keime da, — und was sich sofort als Sünde zeigt, ist nur dieses Keimes Entfaltung. — b) Eben so steht jeder Geist ursprünglich mit seinem Schöpfer im Verhältnisse der Kindschaft, und hat von dem h. Geiste in sich; aber das Menschenkind tritt in die Welt als Kind des Mißfallens, und in Scheidung von der heiligmachenden Gnade. Auch das ist abnorm. — c) Jeder Geist ferner ist von seinem Schöpfer ursprünglich gestellt in einen Zustand der Seligkeit; aber der Mensch wird unter Schmerzen geboren, führt unter Mühsalen sein Dasein, und steht unter dem widernatürlichen Gesetze des Todes. So kam er nicht aus der Hand Gottes. — Aber nun d) tritt das Kranke, welches der Mensch mit sich als Erbtheil in's Dasein hereinbringt, im Laufe seines Lebens (unter eigner Mitschuld) erst recht grauenvoll hervor. Nun kommen aus dem Herzen die bösen Gedanken u. s. w."[1]). —

Hier hat also Hirscher die Uebernatürlichkeit des ursprünglichen Zustandes des Menschen geradezu geläugnet, und die von der Kirche verworfenen Lehrsätze des Bajus einen nach dem andern ganz unzweideutig vorgetragen. Er behauptet, daß der Zustand, in welchen wir durch Adams Sünde gerathen, ein unnatürlicher sei, und dies darum, weil wir ohne die Gnade der Kindschaft, mit der Begierlichkeit und unter dem Gesetze des Todes geboren werden. So war also ihm zufolge der Zustand, in welchem der Mensch vor dem Falle war, sein natürlicher Zustand; natürlich war es ihm, in der Kindschaft Gottes zu sein, natürlich, keinen Kampf zwischen dem Geiste und dem Fleische zu erfahren, natürlich, auch dem Leibe nach unsterblich zu sein; was er denn auch noch von jedem dieser Vorzüge insbesondere versichert. — Wenn er aber sagt, ein Geist könne nur rein aus der Hand des Schöpfers in's Dasein treten,

---

1) Moral. 4. Aufl. 1. Bd. §. 44. Vergleiche damit die Stelle in den Erörterungen 1. Bd. S. 86, die wir im zweiten Hauptstück der folgenden Abhandlung prüfen werden.

und hierin, wie auch in einigen folgenden Sätzen die Gründe für seine Behauptungen andeutet; so werden wir diese, wie gesagt, im letzten Hauptstücke der gegenwärtigen Abhandlung prüfen.

Drittes Hauptstück.

Ueber Hermes und Günther's vielfache Irrthümer und Mißverständnisse.

I.

Die Irrthümer.

382. Nach Hermes besteht die christliche Heiligkeit in der Beobachtung des Sittengesetzes, das uns die Vernunft auferlegt, aber zugleich als Gesetz der höchsten Vernunft, d. i. Gottes anerkennen lehrt, und als solches, also um Gottes willen zu beobachten befiehlt. Sie ist also rein natürliche Sittlichkeit, und eben darum bedürfen wir nach Hermes zu ihrer Uebung nur deßhalb des übernatürlichen Beistandes, weil die sinnliche Begierlichkeit in uns das Uebergewicht gewonnen hat. Fügen wir zu diesen beiden Sätzen noch die Erklärung, daß die heiligmachende Gnade in dem Wohlgefallen Gottes an Geschöpfen, die zu jener Sittlichkeit ausgerüstet und aufgelegt sind, bestehe; so können wir leicht vorhersehen, was er vom ursprünglichen Zustande der Menschen halten mußte, alles das nämlich, was die Kirche in Bajus und Jansenius Lehre als Irrthum verworfen hat.

Er beginnt mit der Lehre der Offenbarung, daß der Mensch als Ebenbild Gottes erschaffen ward, und unterscheidet zunächst das physische und moralische Ebenbild. Jenes war der Mensch durch die Fähigkeiten seiner geistigen Natur, den Verstand, die Ver-

nunft und den freien Willen[1]). „Aus diesem physisch-geistigen Zustand aber ergiebt sich von selbst, daß die ersten Menschen auch zu moralischen Wesen geschaffen waren. Sie waren der Vernunft-Moral, aber auch der theologischen Moral, und zwar ohne positive Offenbarung, bloß durch ihre physisch-geistige Einrichtung fähig. Denn ihre sich selbst überlassene Vernunft konnte Gott als das Urwesen, und zwar als ein heiliges Wesen, das ihre Vernunft hervorgebracht habe, und durch sie seinen Willen ihnen kund thue, erkennen. Sie konnten demnach, was ihre Vernunft ihnen vorschrieb, aus Achtung gegen den heiligsten Willen Gottes, als aus dem höchsten Beweggrunde erfüllen, und also um Gotteswillen moralisch gut wollen und thun.“ (§. 206.)

„Welches war aber die ursprüngliche habituelle Stimmung des Willens?“ „Hätten die ersten Menschen von ihrem Ursprunge an eine unordentliche (sich wider die Vernunft empörende) Sinnlichkeit gehabt, und hätte dann auch ihr freier Wille sich auf die Seite derselben geneigt; oder wären doch wenigstens Vernunft und Wille zu schwach gewesen, als daß ein langer Widerstand gegen die Uebermacht der widerstrebenden Sinnlichkeit ihnen moralisch möglich gewesen wäre: so hätte Gott den Herrn der ganzen irdischen Schöpfung, den Menschen allein, für die Handlungsweise, die er selbst ihm (durch die Vernunft) vorgeschrieben hatte, nicht gehörig eingerichtet; und doch sagt Moses ganz allgemein, auch den Menschen nicht ausgenommen: „Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und es war sehr gut.“ So mußte also im Menschen ursprünglich entweder die Sinnlichkeit nicht in dem Grade, wie sie es jetzt ist, unordentlich, oder die Kraft der Vernunft und des Willens so gesteigert sein, daß auch die widerspenstige Sinnlichkeit leicht im Dienste der Vernunft erhalten werden konnte. — So viel aus der Natur der Sache. Aus der Offenbarung aber wissen wir, daß der Mensch ohne unordentliche Sinnlichkeit erschaffen wurde. „Dem Ausspruche des Ecclesiastes (7, 30) zufolge muß Gott die Seelenvermögen des Menschen ursprünglich so eingerichtet haben, daß sie den freien Willen nur auf das hinleiteten, was für den Menschen recht

---

1) Dogm. 3. Thl. 1. Cap. §. 201—205.

ist; d. i. was das in seinem vernünftigen Wesen gegründete Moral-Gesetz ihm vorschreibt; die Wahl desselben nicht erschwerend, sondern begünstigend: denn jede Richtung, welche der rechten widerspricht, ist nach dem zweiten Theile der Stelle des Menschen eigenes Werk" [1]). Ganz dasselbe und nichts mehr findet Hermes auch in der Lehre des Apostels und der Kirchenversammlung zu Trient, derzufolge der Mensch ursprünglich im Stande der Gerechtigkeit und Heiligkeit war. Gerechtigkeit sei die absolute Negation aller pflichtwidrigen, Heiligkeit die absolute Position wenigstens aller pflichtmäßigen Stimmung des freien Willens. Insofern sie nun den Gebrauch der Freiheit einschließen, konnten sie, wie sich von selbst versteht, nicht anerschaffen werden: sie waren es also dadurch, daß die Seelen-vermögen, die auf die Gerechtigkeit und Heiligkeit des Menschen Einfluß haben, das heißt Vernunft und Sinnlichkeit, die oben schon bezeichnete Einrichtung erhalten hatten. Und so giebt denn Hermes selbst als Ergebniß seiner Untersuchung an: „Durch die moralisch rechte Richtung ihres Willens oder was einerlei sei, durch ihre Gerechtigkeit und Heiligkeit, seien die ersten Menschen auch das moralische Ebenbild Gottes gewesen." (§. 208.)

383. Welche Gnade aber erkennt er im ursprünglichen Zustande an? Daß der Mensch durch die übernatürliche Gnade gerecht und heilig gewesen, erklärt er für eine ganz unhaltbare Hypothese, statt welcher er diese andere Meinung aufstellt: in den Menschen vor ihrem Falle sei der moralische Zustand, worin die Vernunft herrschte und die Sinnlichkeit gehorchte, und sie selbst gerecht und heilig waren, durch die bloße Einrichtung ihrer Natur wirklich geworden; die heiligmachende Gnade oder das Wohlgefallen Gottes an den Menschen aber, das diesem Zustand allerdings eigen gewesen, sei so wenig als die wirkende Ursache desselben zu betrachten, daß vielmehr die heiligmachende Gnade als die Wirkung und dieser Zustand als die Ursache angesehen werden müsse. In dieser Ansicht, heißt es dann weiter, ist der Mensch rücksichtlich seines physisch geistigen Zustandes,

1) Solummodo hoc inveni, quod fecerit Deus hominem rectum, et ipse se infinitis miscuerit quaestionibus. Eccl. 7, 30.

der zur moralischen Güte erforderlich ist, das, was er sein soll, und er ist dies vor dem Falle durch die ihm anerschaffene Natur; nach dem Falle aber wird und ist er durch die übernatürliche Gnade das wieder, was er durch seine gesunkene Natur allein nicht mehr sein kann. — Mit dieser Meinung bestehe jedoch, sagt er, allerdings, daß die ersten Menschen, um fortwährend, besonders bei etwaigen Versuchungen, gut zu bleiben, ja um wirklich gut zu wollen und zu handeln, noch immer eines actuellen Beistandes Gottes bedurften, der ihnen aber, weil sie im Stande der heiligmachenden Gnade waren, nie fehlen konnte. — Durch eben diese heiligmachende Gnade endlich standen die ersten Menschen auch noch in dem Verhältniß der Freundschaft zu Gott, und waren deßhalb sein übernatürliches Ebenbild. — (§. 210.)

384. Der Grundirrthum dieser Darstellung liegt offenbar darin, daß Hermes zwischen der natürlichen Sittlichkeit und christlicher Gerechtigkeit, und daher zwischen der bloßen Unversehrtheit, als eines Zustandes, worin die Sittlichkeit der Vernunft unterworfen ist, und dem Stande der Heiligkeit, worin der Mensch fähig ist, für das ewige Leben zu wirken, nicht unterscheidet. Er war in diesem Irrthum befangen, weil er das, was man eigentlich übernatürliche Ordnung nennt, gar nicht kannte: mußte aber durch denselben zu vielen andern Mißgriffen verleitet werden; und zwar erstlich dazu, daß er alles, was Folge der Erhebung des Menschen in dieses höhere Verhältniß zu Gott ist, die Annahme an Kindes Statt, die Freundschaft Gottes, die Gemeinschaft mit ihm, entweder mit jenem Zustande sittlich guter Beschaffenheit verwechselte, oder als natürliche Folge desselben auffaßte; daß er dann ferner behauptete, was wir durch die Gnade Jesu Christi werden, sei der erste Mensch durch die bloße gute Einrichtung seiner Natur gewesen. Es ist das der innerste Kern der Irrlehre Luthers und Bajus, und wohl lohnt es der Mühe, Hermes Lehre auch in ihren einzelnen Punkten mit der des Bajus zu vergleichen.

Zunächst also begegnen wir hier von neuem dem ganz irrthümlichen, wenn nicht geradezu häretischen Begriffe von der heiligmachenden Gnade. Daß es außer dem vorübergehenden Beistande Gottes eine in unserer Seele fortdauernde Gnade gebe, und daß wir durch diese in dem Zustande der Gerechtigkeit seien,

erklären die meisten Theologen für ausdrückliche Glaubenslehre, und die übrigen gestehen ein, daß es wenigstens eine nächste Folgerung aus derselben ist. Wenn sie aber ferner lehren, daß dies ebensowohl vom Menschen vor seinem Falle, als von uns zu verstehen sei; so haben wir bereits gezeigt, daß dies nothwendig aus dem, was uns die ganze Offenbarung über die Natur der Heiligkeit lehrt, gefolgert, daß es aber auch von den hh. Vätern allgemein mit den ausdrücklichsten Worten bezeugt wird. Indem dagegen Hermes hierin eine ungegründete Hypothese sehen wollte, hat er fast Wort für Wort die von der Kirche verworfenen Sätze des Bajus vorgetragen. Was er als Hypothese verwirft, ist: „die ersten Menschen wären erschaffen in der übernatürlichen heiligmachenden Gnade Gottes, und durch diese wäre ihre Vernunft herrschend und ihre Sinnlichkeit derselben unterthänig und also sie selbst gerecht und heilig gewesen." Nun macht er aber zu den angeführten Worten auch noch die Anmerkung: „In diesem Sinne nehmen sie (die Theologen) dann auch die Redensart: Adam ante lapsum fuisse in statu naturae elevatae:" — und erklärt also ebenfalls für eine ungegründete Meinung der Theologen, daß der Mensch vor seinem Falle durch übernatürliche Gaben über seine Natur, d. h. über die seiner Natur entsprechende Vollkommenheit erhoben gewesen. Wie aber lauten die Sätze, die uns die Kirche als irrig zu verwerfen gebietet? Absurda est sententia eorum, qui dicunt, hominem ab initio dono quodam supernaturali et gratuito super conditionem naturae fuisse exaltatum, ut fide, spe et charitate Deum supernaturaliter coleret. Prop. 24. — A vanis et otiosis hominibus secundum insipientiam Philosophorum excogitata est sententia: hominem ab initio sic constitutum, ut per dona naturae superaddita fuerit largitate Conditoris sublimatus et in Dei filium adoptatus. Prop. 25. Sind doch die hermesischen Sätze fast nur die Uebersetzung dieser bajanischen. —

385. Es wird aber in dem letzteren derselben der göttlichen Kindschaft erwähnt: denn auch diese war nach Bajus ein natürlicher Vorzug des unschuldigen Menschen. Dahingegen sagt Hermes, Adam und Eva seien vor dem Falle Gottes geliebte Kinder durch die heiligmachende Gnade gewesen; diese Gnade aber und das durch sie entstehende Verhältniß nennt er übernatürlich: hat er also

nicht hier wenigstens sich von Bajus entfernt? Mit nichten. Denn es kommt nicht darauf an, ob er jenes Verhältniß übernatürlich nenne; sondern ob seine Lehre es zulasse, dasselbe, und zwar im Sinne der Kirche übernatürlich zu nennen. Dies ist aber nicht der Fall. Ist ja die heiligmachende Gnade bei ihm nichts anders, als das Wohlgefallen Gottes an jenem sittlichen Zustande des Menschen, der nicht durch die Gnade, sondern durch die bloße gute Einrichtung der Natur hervorgebracht war. Mußte er also nicht ebenso gut als Bajus behaupten, daß der Mensch vor seinem Falle in Folge der ihm natürlichen Beschaffenheit Kind Gottes gewesen; besonders da nach seinem Grundsatz der unschuldige Mensch hinsichtlich seines sittlichen Zustandes durch die anerschaffene Natur war, was wir durch die übernatürliche Gnade wieder werden? Es lag aber diese Folgerung auch zu nahe, als daß Hermes sie nicht hätte gewahren sollen. In der Abhandlung von der Erlösung sagt er mit dürren Worten: „Da nun aber alles dieses: die Freundschaft Gottes, das Vermögen, wieder sittlich zu wollen, und das von beiden unzertrennliche Recht zum Himmel, wie auch die Straffreiheit im Falle wirklicher Sünden, nicht begründet sind in unserm Verdienste, sondern um der Verdienste Christi willen uns geschenkt werden; so folgt von selbst, daß unser Verhältniß zu Gott in diesem Stande" (der Rechtfertigung) „zwar das Verhältniß die Wiederbefreundeten, aber der Begnadigten und der angenommenen Kinder, nicht das der Kinder durch das Recht der Geburt sei, wie denn auch die h. Schrift uns überall angenommene Kinder Gottes nennt." (§. 273.) Also nur darum wären wir angenommen, und nicht natürliche Kinder Gottes, weil wir es trotz unserer Sünden durch die Gnade der Erlösung wieder geworden sind: was wiederum genau die Lehre Bajus ist, und nothwendig zu dem Schlusse führt, daß die Menschen vor ihrem Falle nicht durch das Recht der Annahme, sondern ihrer Natur Kinder Gottes waren. Hermes wollte aber auch, daß wir so schlössen: denn kurz vorher hatte er ganz dasselbe und mit denselben Worten gesagt, und dann hinzugefügt; „Vergleiche über den Urstand der ersten Menschen (§. 210.)," d. i. eben jene Stelle, von der wir reden. Wenn er also dort die Kindschaft der heiligmachenden Gnade zuschreibt, und diese übernatürlich nennt; so beabsichtigt er

dadurch gewiß nicht zu lehren, daß auch die ersten Menschen nur durch die Gnade der Annahme und nicht der Natur nach Kinder Gottes waren, was er auch, ohne sich zu widersprechen, gar nicht sagen konnte.

386. Wie will man nun aber diese Behauptung, daß die ersten Menschen nicht, wie wir, bloß angenommene Kinder Gottes gewesen, rechtfertigen? Wir hörten die hh. Väter ganz ausdrücklich sagen, daß nicht nur die unschuldigen Menschen, sondern auch die himmlischen Geister keinesweges der Natur nach, sondern durch gnädige Annahme Kinder Gottes seien. Und weßhalb? Weil die gesammte mündliche Ueberlieferung wiederholt, was die heil. Schrift mit bestimmten Worten lehrt, daß wir durch die Annahme an Kindes Statt werden, was der Natur nach nicht etwa Adam, sondern Jesus Christus ist. Nur dann kann man den unschuldigen Menschen in Folge seiner natürlichen Beschaffenheit Kind Gottes nennen, wenn man dies Verhältniß der Kindschaft herabzieht, und darunter nichts anders versteht, als daß Gott dem unschuldigen Geschöpfe wohl will, und es mit väterlicher Güte behandelt. Aber nicht in diesem nur annähernden und figürlichen, sondern im vollsten und eigentlichsten Sinne heißen und sind wir Gottes Kinder; und wo wir dieses aus der Schrift bewiesen, da haben wir zugleich gezeigt, daß zwischen dem unschuldigen, aber in seinem natürlichen Zustande gelassenen Geschöpfe, dem Gott wohl will, und zwischen jenem, das er zum Kinde annimmt, ein noch viel größerer Unterschied ist, als unter uns Menschen zwischen dem Diener, den der Herr mit Güte behandelt, und jenem, den er durch eigentliche Adoption zu seinem Sohne macht. (n. 60ff.) Sind wir nun aber in diesem eigentlichen Sinne zu Gottes Kindern angenommen, so wäre es doch barer Unsinn, behaupten zu wollen, daß wir zwar nur durch das Recht der Annahme, die ersten Menschen aber der Natur nach Kinder Gottes gewesen seien. Denn nur der ewige Sohn Gottes ist Sohn der Natur nach: weil nur er aus dem Wesen des Vaters erzeugt ist.. —

387. Es ergiebt sich aus dem Gesagten ferner, daß Hermes, ebenso wie die Jansenisten in dem Menschen vor seinem Falle keine andere Gnade anerkennt, als jene, welche eine Folge der Schöpfung war. Er sagt, in den ersten Menschen sei die heilig-

machende Gnade nicht die wirkende Ursache des Zustandes der Gerechtigkeit und Heiligkeit, sondern umgekehrt dieser Zustand die Ursache der heiligmachenden Gnade gewesen. Mag er nun immer hier nicht, wie man zu seiner Entschuldigung bemerkt hat, an das Verhältniß der Ursache und Wirkung im strengen Sinne gedacht haben; so viel ist doch aus dem Zusammenhang seiner ganzen Lehre klar, daß er sagen will, jener Zustand, in welchem die Menschen durch die gute Einrichtung ihrer Natur standen, habe die heiligmachende Gnade zur Folge, und zwar zur nothwendigen Folge gehabt. Denn die heiligmachende Gnade ist in seiner Lehre nichts anders als das Wohlgefallen Gottes an dem Menschen wegen jener sittlich guten Beschaffenheit seiner Natur; dieses Wohlgefallen muß aber in dem weisen und heiligen Gott als ebenso nothwendig gedacht werden, als das, welches er an der ganzen Schöpfung hatte: „Und Gott sah alles an, was er gemacht hatte: und siehe, es war sehr gut." Beruft sich ja auch Hermes selbst auf diesen Text.

Außer der heiligmachenden Gnade erklärt er nun zwar auch die wirkliche noch für nöthig. Denn ohne den actuellen Beistand Gottes hätte der Mensch weder in jenem Zustande verharren, noch auch ihm gemäß wollen und wirken können. Aber dieser Beistand, so setzte er hinzu, konnte ihm nicht fehlen, weil er in der heiligmachenden Gnade stand; in der heiligmachenden Gnade aber stand er in Folge der gut eingerichteten Natur, mit der er erschaffen worden; offenbar ist also auch diese wirkliche Gnade in seiner Lehre eine Folge der Schöpfung, d. h. nur die Schöpfung und keine Schuld des Menschen vorausgesetzt, konnte sie der weise und gütige Schöpfer nicht versagen, was eben Jansenius und vor ihm Luther und Calvin wollten, und die Kirche in jenem Satze verwarf: „Die Gnade des ersten Menschen war eine Folge der Schöpfung."

388. Dieselben irrigen Ansichten finden wir bei Günther. Unternimmt er es doch, darzuthun, daß der Streit der katholischen und protestantischen Theologen, ob die ursprüngliche Gerechtigkeit ein donum superadditum et supernaturale oder ein donum concreatum et naturale zu nennen, am Ende nichts als ein Streit um Wörter sei. „So viel, sagt er, ist gewiß, daß Gott der Geber früher war, als der zu begabende Mensch, und daß dieser fertig

sein mußte, um jenes Geschenk erhalten zu können. Das Geschenk kam also obendrein, war ein superadditum, aber auch ein concreatum, wenn der Schenkungsact von Seiten Gottes dem Schöpfungsmomente auf der Ferse nachfolgte.“ Mehr brauchte es nicht, um zu zeigen, wie weit Günther entfernt war, den wahren Sinn der Wörter, wovon er redet, auch nur zu ahnen. Indessen hören wir ihn sich noch bestimmter aussprechen. Er unterscheidet in der ursprünglichen Gerechtigkeit zwei Momente: die Unterordnung des Fleisches unter den Geist und die Unterordnung des Geistes unter Gott. Das erstere „kann nicht bloß, es muß coincidirend mit dem Schöpfungsmomente gedacht werden, selbst von Naturphilosophen ohne alle biblische Theologie.“ Wie das? „Der Geist setzt ebenso für sich die Natur voraus, als diese in ihren höchsten Steigerungen den Geist sucht, um sich in ihm, wie zu erklären, so auch zu verklären, und, wenn sie ihn gefunden, ihre Vollendung nicht mit einer Kriegserklärung beginnen kann.“ Hier also fallen Schöpfung und Subordination zusammen; anders verhält es sich mit dem zweiten Moment, der Subordination des Geistes, die durch „eine reale Union Gottes mit dem Geiste“ geschieht. Denn „setzt zwar Gott und seine Vereinigung mit dem Geiste diesen selber für jene nothwendig voraus; so setzt doch keineswegs mit gleicher Nothwendigkeit der bereits geschaffene Geist seine Vereinigung mit Gott nach sich. Und dieser Abgang an Nöthigung rechtfertigt ohne weiteres den Ausdruck superadditum .... Es läßt sich aber auch die andere Beziehung in dem Worte concreatum donum nicht verwerfen; da sich kein Grund angeben läßt, warum sich Gott nicht mit dem erschaffenem Geiste vereinigt haben solle, den er doch erschaffen in der Endabsicht, auf daß derselbe in Ihn so eingehe, wie die Natur in den Geist zu ihrer Vollendung“ 1). Damit ist doch gewiß gesagt, daß die Vereinigung Gottes mit dem Geiste, wenn sie auch nicht wie die Subordination des Fleisches mit der Schöpfung zusammenfiel, dennoch eine naturgemäße Folge dieser war.

389. An dieser Stelle redet Günther nicht von der Gabe der Unsterblichkeit; aber bei anderer Gelegenheit wird auch sie aus

1) Letzter Symboliker S. 26—29.

dem Begriffe von Menschen als der Synthese von Geist und Natur hergeleitet. „Die Natur, lesen wir, durch den Menschen in das selbstbewußte Geistesleben hineingezogen, fand in ihm ja mehr, als ihr ursprünglich in ihrer Einzelnheit zukam; warum hätte sie in ihm ihr Gesetz (des Vergehens und Verwesens) nicht abbrechen sollen"? Und nochmals: „So wie nun die Natur in ihrem Streben zur Entstehung und Production im Menschen dem Willen des Geistes sich unbedingt unterwarf; so muß auch dieselbe Natur in ihrem Streben zum Vergehen oder zur Reduction im Menschen ihre absolute Grenze gefunden haben, so lange der Geist in ihm sein ursprüngliches Verhältniß nicht verkehrt hatte" [1]. Nun erklärt sich zwar Günther später also: „Der ursprüngliche Zustand in der Wirklichkeit war der der Unterordnung der Seele unter den Geist des Menschen, und zwar durch den Willen und die Kraft Gottes, nicht durch den Willen eines oder beider Prinzipe; denn sonst würde jener Zustand, wo er jetzt gewollt würde, jetzt noch eintreten können. Es war Gottes Wille, daß die Seele als Bruchtheil im Gesammtleben der Natur, dem Geiste als einem Ganzen an sich untergeordnet sei; und daß das natürliche Individuum in der Verbindung mit dem Geiste, wie seine Sterblichkeit gegen die Unsterblichkeit des Letzteren austausche, so auch seine gebrochene Autorität der Autonomie des Geistes darbringe" [2]. Aber dieser Wille Gottes, worin hatte er seinen letzten Grund? In dem Beschlusse Gottes, den Menschen über das, was seine Natur erheischte, zu erheben? Nein, sondern „in der Idee Gottes vom Menschen als dem Schlußsteine in der Schöpfung" [3].

Ließen solche Bestimmungen noch einen Zweifel übrig, ob Günther den ursprünglichen Zustand als den natürlichen wolle angesehen wissen; so würde dieser Zweifel durch seine folgende ausdrückliche Erklärung gehoben werden. Wofern man nur, sagt er, zwischen Natur im engern und weitern Sinne des Begriffes richtig unterscheide; so könne man die justitia originalis ebenso wohl

1) Vorsch. Bd. 2. S. 114 f.
2) Ebendaselbst. S. 190.
3) Ebend. S. 463. Vergl. Lydia 1852. S. 467.

natürlich als übernatürlich nennen. Zur Natur nämlich im engern Sinne gehören nur die Elemente oder Bestandtheile des Dinges; zur Natur im weitern Sinne auch das Verhältniß derselben zu einander und der dadurch gegründete Zustand; überdies auch der Zustand, der von dem Verkehre des Dinges mit andern Dingen höherer und niederer Ordnung eingeleitet und abhängig ist. „Dieser Unterscheidung zufolge, läßt sich der Satz: „Gott" (verstehe die Vereinigung mit Gott) „gehört zur Natur des Menschen, ebenso behaupten, als er sich läugnen läßt. Und zwar das letztere, wenn damit gesagt sein soll: daß Gott ebenso wie der Geist oder die Physis zur Natur des Menschen gehöre. Das erste aber, wenn damit nichts weiter gemeint sein soll, als daß der Geist des Menschen sich ebenso in Gott, wie die Physis sich im Geiste vollende und zur Ruhe komme"[1]). Man bemerke, daß Günther dies nicht von irgend einer Vereinigung des Geistes mit Gott, sondern ganz ausdrücklich von jener sagt, welche im Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit gegeben war. Denn daß der Geist durch die Erkenntniß und Liebe seines Schöpfers zur Vollendung und Ruhe komme, ist ohne Zweifel in seiner Natur gegründet; aber darum nicht jene Weise der Erkenntniß und Liebe, zu der ihn Gott von Anbeginn berufen und befähigt hatte.

II.

Die Mißverständnisse.

390. In Folge dessen, was wir vernommen haben, hätte Hermes auch mit Bajus behaupten müssen, die Gaben, welche der Mensch in seinem ursprünglichen Zustande von Gott empfangen hatte, könnten nicht im eigentlichen Sinne, d. h. nach dem Sprachgebrauche der h. Schrift und Väter Gnaden genannt werden. Er aber ist ganz anderer Meinung, und glaubt nicht nur das Wohl-

1) Letzten Symbol. S. 29. 30.

gefallen Gottes an dem Menschen und den Beistand, den er ihm in Folge desselben zu leisten bereit war; sondern auch jenen sittlichen Zustand, worin der Mensch durch die gute Einrichtung seiner Natur sich befand, im Sinne der Offenbarung und Kirche Gnade zu nennen. Denn wo er seine Lehre von diesem Zustand auseinandersetzt, (in dem angeführten §. 210), fügt er „zur Erklärung," wie er sagt, „der Aussprüche einiger Concilien und der Lehren der Väter über diese Materie" die Bemerkung bei, daß „immerhin dieser Zustand noch unverdiente Gnade Gottes bleibe; weil nämlich Gott die Menschen ohne ihr Verdienst in denselben gesetzt habe." — Wo er aber vom Begriffe der Gnade handelt, will er sogar nachweisen, wie leicht man hätte die Irrlehre des Bajus widerlegen können, wenn man, wie er, das Merkmal der Gnade, die Unverdientheit, besser aufgefaßt hätte. —

Hermes redet sonst kaum von Bajus, an dieser Stelle aber (§. 278) berichtet er, derselbe habe in der Kirche große Streitigkeiten erregt, indem er lehrte, nur das werde in der h. Schrift Gnade genannt, was Gott wegen Jesus Christus dem sündigen und unwürdigen Menschen schenke. Die Sache, fügt er dann hinzu, sei an sich höchst unbedeutend und wahrlich keines Streites werth gewesen: aber weil Bajus aus seinem Begriffe blindlings gefolgert habe, alles, was Gott an den Menschen vor ihrem Falle gethan, sei er ihnen schuldig gewesen; so sei nun der irrige Begriff wichtig genug geworden. Die ganze Widerlegung aber hätte in der Bemerkung bestehen sollen, zwischen dem, was Bajus Gnade nenne, und dem, was man gewöhnlich Schuldigkeit nenne, läge noch etwas in der Mitte, die unverdiente Gabe nämlich, d. h. das, was Gott dem unschuldigen Menschen ohne sein Verdienst verleihe. Nach diesem richtigeren Begriffe von Gnade sei auch das noch pure Gnade, was Gott aus ethischer Nöthigung und somit aus Schuldigkeit gebe, wofern nur diese Nöthigung nicht aus des Menschen Verdienst, sondern aus den Vollkommenheiten Gottes entspringe. Und es werden hier eben die Gnaden des ersten Menschen als Beispiel angeführt. —

391. Aber wenn Hermes den theologischen Streit, von dem er redet, etwas näher gekannt hätte; so würde er eingesehen haben, daß er gerade die Lehre, die er zu widerlegen meinte, zu der sei-

nigen machte. — Unsere Leser werden sich an des h. Thomas Erklärung von der Gnade, die wir gleich im Anfange dieses Bandes mittheilten, erinnern. In doppeltem Sinne, sagte er, könne etwas debitum genannt werden, entweder nämlich weil man es verdient habe, oder weil unsere natürliche Beschaffenheit es erheische. Indem also die Gnade dem, was aus Schuldigkeit gegeben werde, entgegengesetzt sei; könne man auch alle natürlichen Gaben Gnaden nennen, weil sie uns ohne unser Verdienst geschenkt werden: aber in vollerem Sinne nenne man jene Gaben Gnade, durch welche dem Menschen etwas verliehen werde, das nicht zur guten Einrichtung seiner Natur gehöre, sondern ihn über diese erhebe; weil ihm nämlich solche Gaben auf keine Weise, weder seines Verdienstes noch der Beschaffenheit seiner Natur wegen gebühren. — Es bemerkte aber auch der h. Lehrer, daß weder das debitum meriti noch auch das debitum naturae Gott eine Verpflichtung oder Schuldigkeit gegen sein Geschöpf auferlege; weil nämlich die ethische Nöthigung ihren eigentlichen Grund immer in Gottes Vollkommenheiten habe. (n. 4.) — Gnaden im engeren Sinne, d. h. die übernatürlichen Gaben werden aus keiner ethischen Nöthigung, sondern aus freier Güte gegeben. —

Nun lehrte der h. Thomas und mit ihm lehrten alle Theologen, daß die Vorzüge der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht bloß in jenem ersteren Sinne, als unverdiente Gaben, sondern in diesem zweiten als über die Natur erhebende Gaben Gnaden und folglich in keinem Sinne debita seien. Und dies war die Lehre, die Bajus angriff, und die also die Kirche durch seine Verurtheilung in Schutz nahm. Bajus behauptete, alles, was den Zustand der ersten Menschen auszeichnete, sei nur insofern Gnade gewesen, als es unverdient gewesen; von jenen Gaben aber, die auch über die noch nicht gesunkene Natur des Menschen erhaben seien, lehre die Offenbarung nichts. Wenn sie die Gaben, welche die Theologen als solche ansehen, z. B. die göttliche Kindschaft, die Theilnahme an der göttlichen Natur, im besonderen Sinne Gnaden nenne, und sie so dem, was der Mensch aus sich habe, den natürlichen Gaben entgegensetze; so thue sie es nur darum, weil Gott sie dem Menschen, nachdem er sich ihrer unwürdig gemacht hatte, aus Barmherzigkeit zurückstelle.

392. Daß Bajus die Sache wirklich so verstanden, und nicht etwa die Gnade des ersten Menschen in dem Sinne, wie Hermes meint, debita genannt habe, müßte man eigentlich schon voraussetzen. Denn wie sollte er nicht eingesehen haben, daß die Vorzüge, mit denen der Mensch erschaffen wurde, unverdiente Gaben gewesen, und daß folglich Gott, wenn er schuldig war, sie zu verleihen, es aus keinem andern Grunde sein konnte, als weil seine Güte und Weisheit es nicht gestatteten, sein Geschöpf in einem elenden Zustande zu schaffen oder zu lassen? Es läßt sich dies aber auch aus eben dem Satze, von dem Hermes redet, aber nur einen Theil anführt, abnehmen. Derselbe lautet also: „Die Gaben, welche dem unversehrten Menschen und dem Engel verliehen wurden, können vielleicht in einem gewissen nicht zu verwerfenden Sinne Gnaden genannt werden; aber weil nach dem Sprachgebrauch der Schrift unter Gnade nur jene Gaben verstanden werden, die durch Jesus Christus den Schuldvollen und Unwürdigen verliehen werden; so muß man die Verdienste" (der ersten Menschen vor ihrem Falle und der Engel) „und den Lohn, der ihnen gegeben wird, nicht Gnade nennen" [1]). Unsere Leser werden sich hier der Worte des h. Augustin, die wir oben (n. 376) anführten, erinnern. Es sagte der h. Lehrer, auch die Wohlthat der Erschaffung könne in einem gewissen, nicht zu verwerfenden Sinne Gnade genannt werden: insofern wir sie nämlich nicht durch vorhergehende Werke verdienen konnten. Diese Stelle aber war in der Theologie um so mehr bekannt, als der h. Augustin darin nicht bloß seine, sondern der africanischen Bischöfe Ansicht ausdrückt. Ohne Zweifel wollte demnach Bajus, dieselben Worte (non improbanda ratione gratia dici possunt) wiederholend, auf sie hinweisen, und behauptete somit, was Augustin von der Wohlthat der Erschaffung, durch die wir nur das Dasein erhalten, sage; das und nur das gelte auch von allen Gaben, die dem Menschen vor seinem Falle verliehen worden, das sie nämlich insofern Gnaden ge-

---

1) Dona concessa homini integro et Angelo forsitan non improbanda ratione possunt dici gratia, sed quia secundum usum Scripturae nomine gratiae tantum ea munera, intelliguntur, quae per Jesum Christum male merentibus et indignis conferuntur, ideo neque merita, neque merces, quae iis redditur, gratia dici debet. Prop. 9.

nannt werden könnten, als sie unverdiente Gaben gewesen. Was also nach Hermes Ansicht genügt haben würde, um Bajus über seinen Irrthum aufzuklären, das wußte dieser nicht nur, sondern behauptete es sogar, und behauptete es in eben dem Satze, von dem Hermes redet, nämlich: die Gaben des ersten Menschen gehörten zwar nicht zu denen, welche Gott den Schuldvollen aus Barmherzigkeit schenkt, aber auch nicht zu jenen, die dem Verdienste als Belohnung gegeben werden, sie waren unverdiente Gaben.

393. Hermes schloß hieraus seinem, wie er sagt, richtigerm Begriff von der Gnade gemäß, daß die Gaben des ersten Menschen im vollen und wahren Sinne Gnaden seien: umgekehrt folgert Bajus, daß sie nicht im eigentlichen Sinne, d. h. im Sinne der Schrift Gnade genannt werden können. Warum? Weil Bajus sehr wohl wußte, daß in jenem Sinne von unverdienter Gabe alles, was wir sind und haben, Gnade genannt werden könne; daß dagegen die h. Schrift die Gnade als eine ganz besondere Gabe Gottes, dem, was wir aus uns haben, entgegensetzt. Nicht deßhalb also läugnete Bajus, daß die Vorzüge des ersten Menschen Gnade genannt werden müßten, weil er nicht bedachte, daß sie, wenn auch nicht aus Barmherzigkeit dem Schuldvollen, doch auch nicht aus Gerechtigkeit dem Verdienstvollen verliehene, sondern unverdiente Gaben gewesen seien; er läugnete sie, weil er den besondern Grund, aus welchem nicht alle, sondern nur gewisse Gaben Gottes Gnaden heißen, im ersten Menschen nicht finden wollte. Daß er einen solchen forderte, war so wenig irrthümlich, daß es vielmehr als allgemeine Lehre der Kirche gegen die Pelagianer festzuhalten ist. Denn wenn der Begriff der Gnade, von welcher die Schrift redet, nichts anders forderte, als daß eine Gabe unverdient sei; so würden auch alle Gaben der Natur im Sinne der Schrift Gnade genannt werden können, was eben die Pelagianer wollten, indem sie unter Gnade Vernunft und Freiheit verstanden. — Mit Recht also wollte Bajus, um die Gaben des ersten Menschen im strengen Sinne Gnade nennen zu können, einen besondern, nicht allen Gaben Gottes gemeinsamen Grund. Warum aber fand er einen solchen Grund im ersten Menschen nicht? Weil die Schrift ihm zufolge keinen andern angebe, als der auf den ersten Menschen freilich nicht anwendbar war, daß nämlich die Gabe einem Geschöpf, das sich derselben durch Schuld

unwürdig gemacht habe, verliehen werde. Dies nun, sagen wir, war ebenso viel, als behaupten, die Schrift erkenne keine Gaben Gottes an, durch die auch der unschuldige Mensch über seine Natur erhoben werde. — Ueberdies setzt ja Bajus diese seine Lehre der in den theologischen Schulen gewöhnlichen entgegen. Dieser zufolge aber waren die Gaben des ersten Menschen deßhalb Gnaden im engeren Sinne, weil sie ihn über seine Natur erhoben. — Endlich müssen wir doch gewiß diesen Lehrsatz des Bajus in Verbindung mit den übrigen, welche die Kirche verdammt hat, betrachten; in diesen aber verwirft er jene Lehre von Gaben, die den Menschen über seine Natur erheben, ausdrücklich. Er will nicht, daß man den ersten Menschen darstelle als dono quodam supernaturali et gratuito super conditionem naturae exaltatum, oder als per dona, naturae superaddita, largitate conditoris sublimatum, et in Dei filium adoptatum. Ganz gewiß hat er also auch aus diesem Grunde geläugnet, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit supernaturalis et indebita gewesen.

394. Was folgt nun hieraus? Daß man Bajus gewiß nicht durch die Bemerkung widerlegen konnte, zwischen der Gabe, die dem Unwürdigen verliehen, und zwischen jener, die dem Verdienst als Lohn gegeben werde, liege noch etwas, nämlich die unverdiente Gabe in der Mitte; sondern daß man wider ihn nachweisen mußte, die Gaben, welche Gott dem ersten Menschen verliehen, seien nicht nur unverdient, sondern auch über alles Bedürfniß und alle Ansprüche der Natur erhaben und in diesem ganz andern von ihm geläugneten Sinne gratuita et indebita gewesen. Es folgt aber ferner, daß Hermes alle Vorzüge der ursprünglichen Gerechtigkeit nur in dem Sinne Gnaden nennt, in welchem es auch Bajus thut, und daß er sie ebenso wohl als dieser Irrlehrer für debita erklärt. Er läugnet nur, daß Gott sie dem Verdienste des Menschen schuldig war, behauptet aber, daß er sie aus jener andern Schuldigkeit, die in der Voraussetzung der Erschaffung des Menschen aus Gottes Vollkommenheit hervorgieng, genöthigt war zu geben. Denn sie sind ja in seiner Lehre nichts anders, als jene gute Einrichtung der Natur des Menschen, ohne welche der weise und gütige Schöpfer ihn nicht erschaffen konnte, das aus dieser guten Beschaffenheit sich nothwendig ergebende Verhältniß des Menschen zu Gott, und endlich der

bei diesem Verhältniß ebenso nothwendige Beistand Gottes. Und somit sind in Hermes Lehre alle Sätze des Bajus, die wir in diesem und im vorigen Abschnitt behandelt haben — (den einzigen über die Unsterblichkeit ausgenommen) enthalten. Es ist nur der Unterschied, daß Bajus alles dieses behauptete, weil er die Lehre von wahrhaft übernatürlichen Gaben läugnete; Hermes aber, weil er sie nicht kannte, — und darum die einzelnen hieher gehörenden Ausdrücke ganz und gar mißverstand. —

395. Hieraus ergiebt sich auch, was von der Vertheidigung, durch die man Günther hat rechtfertigen wollen, zu halten sei. Derselbe, so versichert Knoodt, habe „nicht die Lehrsätze des Bajus, sondern die entgegengesetzte Kirchenlehre wissenschaftlich gerechtfertigt. Denn nach ihm sei die justitia originalis allerdings eine indebita naturae humanae exaltatio, eine unverdiente Erhebung des Menschen in das Huldverhältniß Gottes durch die reale Union des h. Geistes mit ihm"[1]. Knoodt beruft sich für diese Behauptung auf seine vorhergehende Erörterung. Nun, er hatte in derselben nicht gerade bewiesen, daß nach Günther der Mensch die ursprüngliche Gerechtigkeit nicht verdient habe; aber das brauchte er auch nicht zu beweisen. Was er beweisen mußte, war, daß indebita so viel und nicht mehr heiße als unverdient. Hatte etwa Bajus behauptet, Gott habe diese Erhebung nicht versagen können, weil der Mensch sie durch gute Werke verdient habe, oder nicht vielmehr, weil die Natur des Menschen sie erheischte? Eben dies aber ist es, was Knoodt in der Lehre Günthers selbst nachgewiesen hatte. Er sagte: „Die Relation, welche Gott mit dem Menschen eingieng, sei eine gnädige, weil unverdiente und mit der Natur der Creatur nicht ohne weiteres mitgesetzte, wenn auch zur Vollendung derselben mitgehörige gewesen"[2]. Und zum Ueberflusse werden wir noch auf die oben angeführte Stelle Günther's verwiesen, dergemäß es „mit dem Wesen Gottes unvereinbar war, zu unterlassen, was zur vollendeten Idee des Geistes gehört, d. i. die Vereinigung seines Wesens mit der creirten Substanz." Was anders ist die

---

1) Günther und Clemens II. S. 74.
2) Ebend. 63f.

Natur des Menschen als die verwirklichte Idee Gottes vom Menschen? Was also zur Vollendung dieser Idee gehört, das sollte die Natur nicht fordern? das wäre nicht eben jenes debitum, welches durch die Worte Gnade und übernatürlich ausgeschlossen wird? Dona gratuita et superaddita könnte man jene nennen, die Gott nicht versagen kann, ohne mit seinem eigenen Wesen in Widerspruch zu treten?

Geradeso verhält es sich mit der Vertheidigung der Lehre Günther's von der Unsterblichkeit Adams. Dieselbe, sagt man, war eine übernatürliche, eine gratia conditoris, weil einer Gestaltung (einem Gebilde) der Erde eigen, welche diese nie und nimmer aus sich hätte hervorbringen können, welche nur die Allmacht dessen, der die Natur geschaffen, aus ihr hervorgebracht hat. Insofern aber dieser Gestaltung Unsterblichkeit nur deßhalb vom Schöpfer zugeeignet worden, weil sie von ihm a priori zur Synthese mit einem unsterblichen Geiste bestimmt war, insofern, aber auch nur insofern ergiebt sie sich von selbst aus der Natur des Urmenschen" [1]). Eine Gabe also, die Gott dem Menschen darum nicht versagen konnte, weil er ihn bestimmt hatte, ein aus Leib und Seele bestehendes Wesen, d. h. Mensch zu sein, eine solche Gabe soll für den Menschen übernatürlich sein, d. i. ihn über seine Natur erheben!

Man sieht, solchen Apologien liegt jene Unterscheidung der Natur im engeren und im weiteren Sinne des Wortes, die wir oben aus Günther mittheilten, zu Grunde. Zum Unglück aber für die neue Schule hatte eben Bajus sich derselben schon zu seiner Rechtfertigung bedient. Als Grund, weßhalb er die Gaben der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht für übernatürlich anerkenne, giebt er an, weil „nicht bloß das natürlich genannt werde, was aus den inneren Prinzipien eines Wesens wie aus seiner wirkenden Ursache hervorgehe, sondern überhaupt alles, was zu seiner Vollkommenheit, so gehört, daß es ohne dasselbe entweder gar nicht, oder nicht in einem guten Zustand und von Uebeln frei sein könne" [2]). Trotz

---

1) Crog bei Knoodt a. a. O. S. 71.

2) Non ea tantum naturalia dicuntur, quae ex internis principiis tanquam efficientibus caussis oriuntur, sed generaliter quaecunque ad rei

dieser Erklärung verwarf die Kirche seine Behauptung und entschied also, daß der Zustand des ersten Menschen, auch wenn man das Wort im weitesten Sinne fasse, übernatürlich genannt werden müsse.

396. Durch eben dieses Mißverständniß wurde Hermes zu glauben verleitet, auch in seiner Lehre könne man im Menschen außer dem natürlichen ein übernatürliches Ebenbild anerkennen. Er fand im Menschen ein dreifaches Ebenbild Gottes; das erste in den Fähigkeiten seines Geistes, dem Verstande, der Vernunft und dem freien Willen; das zweite in der Gerechtigkeit und Heiligkeit, worin der Mensch erschaffen war. Obschon nun diese nach seiner Erklärung nichts anders als die natürliche Sittlichkeit ist, so sagt er dennoch: „Wir heißen dieses zweite das übernatürliche Ebenbild Gottes im Menschen, weil es über alles das, was wesentlich zur menschlichen Natur gehört, und ohne welches der Mensch nicht Mensch sein würde, hinausgeht": — (§. 208.) — als wenn natürlich, wenn es dem übernatürlichen entgegengesetzt wird, so viel als wesentlich, und übernatürlich, so viel als nicht wesentlich bedeute. Ohne das Licht der Augen wäre der Mensch doch noch Mensch; wem ist es aber deßhalb eingefallen, den Sinn des Gesichtes zu den übernatürlichen Gaben zu rechnen (n. 7)? Es fügt also auch Hermes sogleich hinzu: „Eigentlich sollte man nicht sagen: natürliches und übernatürliches Ebenbild, sondern physisches und moralisches." Freilich, wenn man die Sache so verstand, wie er, so würde man sie auch wie er benannt haben. — Aber man bemerke hier, wie Hermes die Sprache der Kirche mit seinen Begriffen nicht in Einklang bringen kann, ohne in ihr nicht etwa bloß, wie er sagte, eine uneigentliche Benennung der Dinge, sondern eine schülerhafte Verwechselung der Ausdrücke vorauszusetzen. —

Das dritte Ebenbild findet Hermes in der heiligmachenden Gnade, und dieses nennt dann auch er übernatürlich. Wir fragten schon oben, mit welchem Rechte er es so nenne, da ja die heiligmachende Gnade nach seiner Erklärung nichts anders als das Wohl-

---

integritatem pertinent, sic ut sine illis aut omnino esse non posset, aut bene esse non posset maloque carere. De prima hominis justitia l. I. c. 10.

gefallen Gottes am Menschen, dies Wohlgefallen aber eine nothwendige Folge jener Beschaffenheit des Menschen ist, die er durch die gute Einrichtung seiner natürlichen Geistesvermögen hatte. Ich finde gar keinen andern Grund, weßhalb dies dritte Ebenbild ein übernatürliches sein soll, als weil der Mensch durch jenes Wohlgefallen Gottes mit Gott, der freilich über seine Natur erhaben ist, in ein Verhältniß tritt. Aber ist es dem Menschen nicht ebenso natürlich, in solchem Verhältniß zu Gott, als sittlich gut und gerecht zu sein? Wie die Gerechtigkeit, von der Hermes redet, nichts als die natürliche Sittlichkeit ist; so ist dies Verhältniß des Menschen zu Gott nichts als natürliche Religion: und wie er das erste Ebenbild physisches, das zweite moralisches nannte, so hätte er dieses dritte religiöses nennen müssen. Das wäre dann aber nichts anders als das eine natürliche Ebenbild in seinen verschiedenen Beziehungen betrachtet. — Aber, mochte er sich sagen, die ganze Christenheit glaubt und bekennt außer dem natürlichen ein übernatürliches Ebenbild. Freilich; allein sie denkt auch eines, und darum stimmt man durch bloße Verwechselung der Namen ihrem Glauben und Bekenntnisse noch nicht bei. —

III.

Die Lehre der älteren Scholastik.

397. Hermes behauptet, daß der Zustand der Gerechtigkeit im ersten Menschen durch die gute Einrichtung seiner Natur, und keinesweges durch eine übernatürliche Gabe hervorgebracht war. Wir haben das für einen Irrthum erklärt. Nun sucht aber Hermes seine Behauptung ausführlich zu rechtfertigen, und siehe, da finden wir ihn auf einmal mitten in der Scholastik. Er citirt „Petrus Lombardus (Magister sententiarum), Alexander Alensis, S. Bonaventura, Scotus.“ Alle diese und noch andere wichtige und in der Kirche verehrte Männer, so erzählt er, hätten geläugnet, was man jetzt so allgemein glaube behaupten zu müssen; nämlich, daß dem ersten Menschen die Gerechtigkeit und Heiligkeit oder, was dasselbe sei, die Freiheit von unordentlicher Sinnlichkeit durch eine

übernatürliche, nämlich durch die heiligmachende Gnade verliehen worden sei. Auch berichte Pallavicini, daß der Kirchenrath zu Trient, um die Streitfrage der Scholastiker unentschieden zu lassen, nicht gesagt habe: Adam sei in Gerechtigkeit und Heiligkeit erschaffen, sondern er habe in der Gerechtigkeit und Heiligkeit gestanden. Somit könne auch er mit Verwerfung jener Hypothese diese andere Meinung aufstellen, daß der erste Mensch nicht durch die übernatürliche Gnade, sondern durch die bloße gute Einrichtung seiner Natur gerecht und heilig gewesen. (§. 210.)*

398. Wir haben schon gesagt, daß der h. Bonaventura und jene anderen Scholastiker, die Hermes hier namhaft macht, es für wahrscheinlicher hielten, Gott habe den Menschen nicht gleich von Anbeginn im Stande der Heiligkeit erschaffen, sondern gewollt, daß er erst in seinem natürlichen Zustande mit der wirklichen Gnade mitwirkend, auf den Empfang der heiligmachenden Gnade sich vorbereite. Da nun aber diese Theologen doch nicht annahmen, daß der Mensch, so wie er jetzt geboren wird, d. i. mit der unordentlichen Sinnlichkeit erschaffen worden sei; so war in jener ihrer Ansicht auch diese andere eingeschlossen, daß die Freiheit von unordentlichen Trieben, die man die Gabe der Unversehrtheit nennt, nicht eine Folge oder Wirkung der heiligmachenden Gnade gewesen, sondern anderswoher im Menschen hervorgebracht worden. Jene Theologen hingegen, welche dafür hielten, der Mensch sei gleich im Augenblicke der Schöpfung geheiligt worden, schrieben der heiligmachenden Gnade, durch die er in den Zustand der Kindschaft erhoben war, auch die Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Vernunft als eine ihrer nächsten Wirkungen zu. Eben jene Streifrage also, ob der Mensch gleich von Anbeginn oder erst später zu der übernatürlichen Heiligkeit erhoben worden, wird auch oft auf diese Weise vorgelegt: ob im ersten Menschen die Freiheit von ungeregelten Trieben eine Wirkung der heiligmachenden Gnade, oder eine besondere Gabe gewesen sei. Weil nun Hermes den Zustand der Heiligkeit und Kindschaft mit dieser Freiheit verwechselte; so hat er auch geglaubt, daß jene Theologen es bezweifelt, ob derselbe eine Wirkung der heiligmachenden Gnade gewesen. Dies ist das erste und gröbste Mißverständniß.

Es ist freilich wahr, daß der h. Bonaventura, Scotus und manche älteren Scholastiker unter dem Ausdruck ursprüngliche Gerechtigkeit, nicht wie die späteren Theologen den Inbegriff aller Vorzüge, die Gott dem ersten Menschen verliehen hatte, sondern nur jenen einen, den man die Unversehrtheit nennt, verstanden, und deßhalb von der heilig oder wohlgefällig machenden Gnade unterschieden. Jene Gerechtigkeit war eine solche Beschaffenheit des Menschen, die ihn in der Beobachtung des ganzen Sittengesetzes keine Schwierigkeit finden ließ: durch die heiligmachende Gnade aber erhielt er Anspruch auf das ewige Leben und Fähigkeit, dasselbe zu verdienen; er war durch sie Kind und Erbe Gottes. Es behaupteten also jene Theologen, daß der Mensch die ursprüngliche Gerechtigkeit ohne die heiligmachende Gnade besitzen konnte (was bei solcher Erklärung der Begriffe niemand läugnet —), und auch wirklich eine Zeitlang besessen habe (was der h. Thomas und seine Schule nicht annahmen). Wenn sie also auch gelehrt hätten, die ursprüngliche Gerechtigkeit (d. i. die Unversehrtheit) sei nicht die Wirkung einer übernatürlichen Gnade, sondern Folge der guten Einrichtung der Natur gewesen; so hätten sie damit nicht behauptet, was Hermes sie sagen läßt, daß nämlich die ersten Menschen durch die bloße gute Einrichtung ihrer Natur in jenem Zustand der Heiligkeit gewesen, in dem sie Gott als Kinder und Erben des ewigen Lebens wohlgefielen. Aber sie haben auch nicht gelehrt, daß die Unversehrtheit die natürlich gute Beschaffenheit des Menschen gewesen, sondern dieselbe als Wirkung, wenn auch nicht der heiligmachenden Gnade, doch einer durchaus übernatürlichen Gabe aufgefaßt. —

399. Was zunächst den h. **Bonaventura** betrifft, so wäre Hermes, wenn er ihn auch nur obenhin angesehen hätte, nicht so arg getäuscht worden. Derselbe drückt den Satz, den er beweisen will, und als Ueberschrift der Untersuchung voranstellt, also aus: „Der Mensch war im Stande der Unschuld zuerst mit der Gabe der Natur begabt, nachher aber mit jenen der Gnade geschmückt“ [1]).

---

1) Homo in statu innocentiae creatus prius naturalibus donis fuit praeditus, posterius vero gratuitis honestatus. In l. 2. sent. dist. 29. art. 2. q. 2.

— Es fragte sich demnach hier gar nicht, ob der Mensch vor seinem Falle übernatürliche Gaben gehabt oder bedurft habe, sondern ob er sie sogleich, als er geschaffen wurde, oder erst später empfangen habe. Die Frage nämlich, ob der Mensch vor seinem Falle einer übernatürlichen Gabe bedurft habe, um Gott wohlgefällig zu sein, hatte der Heilige kurz vorher behandelt. Wir müssen ihn darüber hören. Denn gerade dies ist es ja, was er nach Hermes Versicherung geläugnet hätte, mit ihm darin übereinstimmend, daß der Mensch wegen der sittlichen Beschaffenheit, die er durch die gute Einrichtung seiner Natur besaß, Gott nothwendig wohlgefällig gewesen. Der h. Bonaventura also beginnt seiner Gewohnheit gemäß die Untersuchung damit, daß er einige Gründe vorlegt, weßhalb jene Frage scheine verneint werden zu müssen, und der erste dieser Gründe ist eben der, auf welchem Hermes fußt. Es steht geschrieben: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und es war sehr gut.“ Was aber sehr gut ist, fährt Bonaventura fort, muß dem, der das höchste Gut ist, wohlgefallen. Da also der Mensch unter den Geschöpfen der Erde die höchste Stelle einnahm, so mußte er sehr gut sein, und Gott wohlgefallen. — Nun folgen andere Schriftstellen, aus denen das Gegentheil hervorzugehen scheint, als: „Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen“ (Hebr. 11.); der Glaube aber ist eine übernatürliche Gabe. (1. Kor. 12.) „Gott liebt niemand, als der mit der Weisheit wohnt“ (Weish. 7,), die Weisheit aber ist eine übernatürliche Gabe (Weish. 9.) u. s. w. — Der anscheinende Widerspruch dieser Schriftstellen wird dann gelöst in der Conclusio, die wir ganz hieher setzen wollen, nicht sowohl um die darin vorgetragene und oben schon hinlänglich erwiesene Lehre durch neue Gründe zu unterstützen, als vielmehr damit unsere Leser sich nach einer ermüdenden Prüfung des Irrthums an der salbungsvollen Darstellung der Wahrheit erquicken:

400. „Um das Gesagte richtig aufzufassen, ist zu bemerken, daß man von etwas in doppeltem Sinne sagen kann, Gott habe an ihm Wohlgefallen (acceptari a Deo): erstlich nämlich nach einem gewissen allgemeinen Wohlgefallen, das nichts anders sagen will, als eine Sache gut finden, und daher wollen, daß sie in ihrem guten Zustand fortdaure; und in diesem Sinne hat Gott nicht bloß an dem vernünftigen Geschöpfe, sondern an allen seinen Werken Wohl-

gefallen. Es giebt aber auch ein besonderes Wohlgefallen, dem gemäß Gott ein Geschöpf der ewigen Seligkeit würdig erachtet, und ein solches Wohlgefallen kann er nur an dem vernünftigen Geschöpf haben, das allein derselben fähig ist. Er macht aber das vernünftige Geschöpf sich wohlgefällig (acceptat), indem er es zu seinem Tempel heiligt, und zum Kinde annimmt, und mit ihm sich vermählt. Denn die heiligen Seelen, welche Gott wohlgefallen, werden sowohl im alten als neuen Testament Tempel Gottes und Kinder Gottes und Bräute Gottes genannt." —

„Damit nun ein Geschöpf auf jene erste Art Gott wohlgefällig sei, ist nicht nothwendig, daß ihm außer den Gaben, welche zur Beschaffenheit seiner Natur gehören, eine Gabe der Gnade verliehen werde. Daß es aber auf diese andere Weise wohlgefällig sei, kann nur ein Geschenk der Gnade sein, sowohl wegen der gnädigen Herablassung Gottes, als wegen der Erhebung des Geschöpfes über die Gränzen und den Stand seiner Natur [1]). Es ist in diesem Wohlgefallen (in hujusmodi acceptatione) nothwendig eine gnädige Herablassung Gottes. Denn daß der unendliche Gott in der Seele wie in seinem Tempel wohnen, daß er den Knecht zum Sohne annehmen, und mit der Magd sich vermählen wolle; darin sieht jeder ohne Zweifel ein Werk purer Gnade und äußerster Herablassung. Es ist aber darin auch eine Erhöhung des Geschöpfes über den Stand seiner Natur. Denn daß ein Geschöpf zum Tempel geweiht, zum Kinde angenommen, als Braut umfangen werde, das ist über alles, was zur natürlichen Vollendung jedwedes Geschöpfes gehört, erhaben, (supra naturale complementum omnis creaturae): und darum geschieht weder die Heiligung noch die Annahme an Kindesstatt noch die Vereinigung der Seele mit Gott durch irgend eine Eigenschaft der Natur (per aliquam proprietatem naturae), sondern vielmehr durch eine den natürlichen Gaben beigefügte Gabe der Gnade (per aliquod donum gratiae superadditum), das die Seele heiligt, damit

---

1) Primum genus acceptationis non requirit superaddi donum gratiae ultra ea, quae sunt de conditione naturae: secundum vero genus acceptationis non potest non esse gratuitum, tum propter gratuitam Dei condescensionem, tum propter creaturae exaltationem ultra terminos sive statum naturae.

sie Tempel, das sie Gott ähnlich macht, damit sie Kind, und das ihr Schönheit verleiht, damit sie Braut Gottes werde. Dieses alles aber thut die wohlgefällig machende Gnade, der die Gleichförmigkeit mit Gott so eigen ist, daß sie auf keine Weise Gott unähnlich werden, und mit der die geistige Schönheit so verbunden ist, daß sie auf keine Weise entstellt werden kann, und darum macht sie die Seele Gott so wohlgefällig. — Der Grund also dieses Wohlgefallens ist in den genannten drei Eigenschaften enthalten, welche der Seele nicht etwa in einem figürlichen oder übertragenen, sondern im wahren und eigentlichen Sinne zukommen. Und somit leuchtet ein, daß der Mensch (auch) im Stande der Unschuld der heiligmachenden Gnade bedurfte, um Gott wohlgefällig zu sein"[1]). —

Es lehrte also der h. Bonaventura ebenso entschieden, als der h. Thomas[2]), und alle späteren Theologen, daß der Mensch

---

1) Et sic patet, quod homo in statu innocentiae gratia gratum faciente indiguit ad hoc, ut Deo placeret.

2) Wie vollkommen die beiden hh. Lehrer, obschon sie in der oben erwähnten Streitfrage verschiedener Ansicht waren, in dieser Lehre von der Nothwendigkeit einer übernatürlichen Gabe, damit der Mensch heilig und Gott wohlgefällig sei, übereinstimmten, kann man aus folgender Stelle des h. Thomas erkennen. Er giebt zuerst die doppelte Bedeutung des Wortes Gnade an: Nomen gratiae dupliciter consuevit accipi. Uno modo pro aliquo, quod gratis datur, sicut consuevimus dicere: „Facio tibi hanc gratiam.“ Alio modo pro acceptatione, qua aliquis ab alio acceptatur, sicut dicimus: „Iste habet gratiam regis,“ quia acceptus est regi. Nun stellt er die im Streite gegen Hermes so wichtige Frage, ob unter der Gnade, derzufolge der Mensch Gott wohlgefällig sei, nur das Wohlgefallen Gottes an dem Menschen, oder auch eine Wirkung Gottes in dem Menschen verstanden werde, und beweist das letztere auf folgende Weise:

Deum acceptare aliquem, vel diligere, quod idem est, nihil est aliud quam velle ei aliquod bonum. Vult autem Deus omnibus creaturis bonum naturae, propter quod dicitur omnia diligere. Sap. XI. 25. Diligis omnia quae sunt, et omnia approbare, Genes. 1, 31. Vidit Deus cuncta, quae fecerat etc. Sed ratione hujusmodi acceptationis non consuevimus dicere aliquem habere gratiam Dei, sed inquantum Deus vult ei aliquod bonum supernaturale, quod est vita aeterna, sicut Isa. 64, 4. Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te. Unde Roman. 6, 23. dicitur: Gratia Dei vita aeterna. Sed hoc bonum Deus non vult alicui indigno. Ex natura autem sua homo non est dignus tanto bono,

keineswegs durch die gute Einrichtung seiner Natur, sondern nur durch die über seine Natur ihn erhebende Gnade jene Heiligkeit besaß, die ihn Gott für das ewige Leben wohlgefällig machte, und zwar lehrte er es nicht als eine Meinung, sondern als eine über jeden Zweifel erhabene Glaubenswahrheit. Ebenso Petrus der Lombarde, den hier der h. Bonaventura commentirt, und alle andern Scholastiker ohne Ausnahme.

401. Wie verhält es sich nun aber mit der Gabe der Unversehrheit, die den ersten Menschen vom Kampfe wider die ungeregelte Sinnlichktit befreite? Daß der h. Bonaventura und die andern von Hermes genannten Theologen wenigstens diese Gabe für eine natürliche Beschaffenheit des noch unschuldigen Menschen gehalten; könnte man daraus abnehmen wollen, daß sie den Zustand, in welchem der Mensch jene Gabe noch ohne die Gnade der Kindschaft besaß, als einen natürlichen dem übernatürlichen, in den er nachher versetzt wurde, entgegenstellen. — Dennoch verhält sich die Sache nicht so: sie stimmten auch hier mit dem h. Thomas und den übrigen Theologen überein. Der h. Bonaventura geht zwar an den angeführten Stellen auf diese Frage nicht ein, aber er spricht sich darüber bei anderer Gelegenheit deutlicher aus. Der Geschlechtstrieb sei darum, sagt er, der Herrschaft der Vernunft so wenig unterworfen, weil diese die ursprüngliche Gerechtigkeit, durch welche sie die niederen Seelenkräfte wie durch einen Zügel regierte, verloren

---

cum sit supernaturale: et ideo ex hoc ipso, quod ponitur aliquis Deo gratus respectu hujus boni, ponitur, quod sit dignus tali bono supra sua naturalia: quod quidem non movet divinam voluntatem, ut hominem ad bonum illud ordinet, sed potius e converso: quia ex hoc ipso quod Deus sua voluntate aliquem ordinat ad vitam aeternam, praestat ei aliquid, qer quod sit dignus vita aeterna. Et hoc est quod dicitur Coloss. 1, 12. Qui dignos nos fecit in partem Sanctorum in lumine. Et hujus ratio est, quia sicut scientia Dei est causa rerum, non causata a rebus, ut nostra; ita voluntas ejus est effectrix boni, et non causata a bono, sicut nostra. Sic ergo homo dicitur Dei gratiam habere non solum ex hoc, quod a Deo diligitur in vitam aeternam, sed ex hoc, quod datur ei aliquod donum, per quod est dignus vita aeterna; et hoc donum dicitur gratia gratum faciens. — De veritate. quaest. 27 de gratia. art. 1.

habe[1]). Unter dieser ursprünglichen Gerechtigkeit versteht er, wie oben bemerkt wurde, nicht die heiligmachende Gnade; aber hat er sie deßhalb für eine bloß natürliche gute Beschaffenheit angesehen? Er hatte in der vorhergehenden Abhandlung die Frage gestellt, ob die Unsterblichkeit der ersten Menschen eine Gabe der Natur oder der Gnade gewesen sei, und sie auf diese Weise gelöst: wie der Mensch in Folge seiner Natur zwar für die ewige Seligkeit geeignet (empfänglich), aber nur durch die Gnade zur Erreichung derselben ausgerüstet sei; so seien auch die ersten Menschen durch die gute Einrichtung ihrer Natur für die Unsterblichkeit geeignet, aber nur durch die Gnade im Stande gewesen, den Tod wirklich zu vermeiden. Der Tod nämlich trete ein entweder durch den Kampf der Elemente, aus welchen der Körper besteht, oder durch die Abnahme der Lebenssäfte oder endlich durch gewaltsame Verletzung. Wie nun diese letztere nur durch eine ganz besondere Vorsehung habe abgewehrt, und die Lebenssäfte nur durch die wunderbare Frucht vom Baume des Lebens hätten erhalten werden können; so sei auch die Seele nur durch eine ganz besondere Gabe der Gnade im Stande gewesen, den Körper so zu regieren, daß kein Widerstreit der Elemente erfolgen konnte. Und diese Gnade nenne der h. Anselm die ursprüngliche Gerechtigkeit. Dieselbe Gabe also, welche dem Menschen die Herrschaft über alle niederen Triebe gab, setzte ihn nach des h. Lehrers Ansicht auch in den Stand, jene Störung im Leibe, durch welche Krankheit und Tod entstehen, zu verhindern. Er stellt aber diese Gabe, die ursprüngliche Gerechtigkeit, ausdrücklich als Gabe der Gnade den Gaben der Natur entgegen. — Es wird dies noch deutlicher durch die Beantwortung eines Einwurfs, den sich der Heilige gemacht hatte. Nämlich: „wodurch der Mensch unschuldig war, dadurch war er auch unsterblich; die Unschuld aber war seine natürliche Beschaffenheit, und setzte keine besondere Gnadengabe voraus: also ebenso wenig die Unsterblichkeit." Darauf erwiedert nun Bonaventura: Die Unschuld sei nicht Ur-

---

1) Virtus illa (generativa) maxime exivit rationis imperium, dum ratio amisit originalis justitiae vinculum ut retinaculum, per quod imperabat viribus inferioribus. In II. Dist. 20. a. 1. q. 3.

sache der Unsterblichkeit gewesen, insofern man darunter nur Schuldlosigkeit verstehe, sondern insofern sie auch jene ursprüngliche Gerechtigkeit einschließe, kraft welcher der Seele Macht gegeben war, den ganzen Körper zu beherrschen[1]): — womit also gesagt ist, nur die Schuldlosigkeit, aber nicht die Herrschaft des Geistes über das Fleisch sei des neu erschaffenen Menschen natürlicher Vorzug gewesen.

402. Den h. Bonaventura und die übrigen erwähnten Theologen begnügte sich Hermes zu nennen, über Scotus aber fügt er eine lange Anmerkung bei. „Duns Scotus, sagt er, behandelt diese Frage im 1. Theil des 6. Tomes in quaestione unica in libri II. textus sententiarum distinctionem 29nam. Er läugnet da ausdrücklich, daß die hier behandelte ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit des ersten Menschen, welche in der Unterordnung der Sinnlichkeit gegen die Vernunft, oder w. d. i. der niederen Seelenvermögen gegen die höheren bestand, eine Wirkung der heiligmachenden Gnade gewesen sei — und läugnet so das, was man jetzt so allgemein glaubt behaupten zu müssen. Duns Scotus findet aber an eben jener Stelle es doch wenigstens wahrscheinlich, daß jene Unterordnung der Sinnlichkeit gegen die Vernunft auch keine Eigenschaft der puren menschlichen Natur gewesen sei, sondern daß sie, wiewohl nicht Wirkung der heiligmachenden Gnade, doch immer etwas übernatürliches gewesen sei.“ Nun folgt der Beweis, den Scotus für diese Behauptung aus der Natur der Sache hernimmt, und den Hermes zu widerlegen sucht. Davon später. —

Es ist kaum begreiflich, wie Hermes, was er hier berichtet, in der angeführten Untersuchung des Scotus habe lesen können, wenn er sie jedoch selbst gelesen hat. Es ist wohl wahr, daß Scotus wie der h. Bonaventura der Meinung war, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit, wofern man darunter nur die Unterwerfung der Sinnlichkeit versteht, nicht eine Wirkung der heiligmachenden Gnade, son-

---

1) Innocentia non erat caussa immortalitatis, secundum quod dicit puram privationem (culpae), sed secundum quod importat originalem justitiam, merito cujus erat in anima vis totius corporis contentiva. ibid. ad 3.

dern eine besondere von dieser verschiedene Gabe gewesen sei. Aber davon ist in dieser quaestione unica ganz und gar nicht die Rede. Die einzige Frage mit der sich Scotus beschäftigt ist: „Ob man annehmen müsse, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit in Adam eine übernatürliche Gabe gewesen sei"[1]): und zwar wird diese Frage in der Ueberschrift selbst mit eben diesen Worten angegeben. Als Antwort stellt Scotus die einfache Behauptung auf: wofern man unter der ursprünglichen Gerechtigkeit die vollkommne Ruhe und Freiheit der Seele von aller unordentlichen Begierlichkeit verstehe, so müsse man annehmen, daß sie eine übernatürliche Gabe gewesen. Nur dies beweist er; von der heiligmachenden Gnade ist gar nicht die Rede. — Aber wie hat denn Hermes sagen können, die Untersuchung habe zwei Theile, zuerst beweise Scotus jene ursprüngliche Gerechtigkeit sei nicht Wirkung der heiligmachenden Gnade; hintennach aber wolle er wenigstens als wahrscheinlich festhalten, daß sie doch etwas Uebernatürliches gewesen? Scotus befolgt die zu seiner Zeit übliche Lehrart. Er beginnt mit den Gründen, die man vorbringen könnte, um jene Frage zu verneinen; dann erst stellt er seinen bejahenden Satz auf, und führt den Beweis für denselben. Vielleicht also war die quaestio unica die einzige, die Hermes jemals gelesen, und deßhalb hat er, mit jener Sitte der alten Schule unbekannt, geglaubt, auch die vorausgehenden Einwürfe der Gegner seien Beweisgründe, die Scotus vorbringe. Damit also dieser nicht dieselbe Frage mit Ja und Nein beantworte, so nahm er an, im ersten Theile verstehe er unter dem donum supernaturale die heiligmachende Gnade; im andern aber, wo er die Frage bejaht, nehme er diesen Ausdruck in einem weitern Sinne. Hermes wäre nicht der erste Theologe neuerer Zeit, dem solches bei Anführung eines Scholastikers widerfahren.

403. Jedoch wie dem nun auch immer sei, hätte Hermes die quaestio unica zu Ende gelesen; so würde er die Antworten auf die erwähnten Einwürfe und in der letzten gefunden haben, was wir oben sagten, daß nämlich diese Theologen unter der Herrschaft des Geistes über das Fleisch, wenn sie dieselbe gleich Gerechtigkeit

---

1) Utrum justitiam originalem in Adam necesse sit ponere aliquid donum esse supernaturale.

nannten, doch nicht jenen Zustand der Heiligkeit verstanden, die uns Gott als Kinder und Erben des Lebens wohlgefällig macht. Scotus nämlich sagt dort ausdrücklich, daß dieser Vorzug des ersten Menschen, die vollkommne Unterordnung des Fleisches unter den Geist, wenn auch eine übernatürliche, darum nicht jene Gabe war, durch die er hätte für das ewige Leben verdienstlich wirken können. Die Gnade, durch welche der Mensch dieses vermag — (er nennt sie gleich darauf die Liebe, charitas, und einfachhin Gnade) — steht jener Gabe der ursprünglichen Gerechtigkeit insofern nach, als sie die Neigung zum Bösen und die Schwierigkeit in der Uebung des Guten nicht aufhebt; aber sie hat vor ihr den großen Vorzug, daß sie den Menschen mit Gott, insofern er sein übernatürliches Gut ist verbindet, (ein Unterpfand der ewigen Anschauung Gottes ist), und in den Stand setzt, dasselbe durch übernatürliches Verdienst zu erreichen[1]). — Hätte also auch Scotus behauptet, daß jene Gabe, die er ursprüngliche Gerechtigkeit nennt, rein natürlich gewesen; so würde er deßhalb nicht wie Hermes gelehrt haben, daß der unschuldige Mensch keiner übernatürlichen Gabe bedurft habe, um heilig und Gott wohlgefällig zu sein.

Hermes hob endlich auch hervor, daß Scotus es nur wahrscheinlich gefunden, die Unterwerfung der Sinnlichkeit sei ein übernatürlicher Vorzug gewesen. Woher er dieses genommen, ist mir ganz und gar unbekannt. Scotus stellt seine Behauptung einfach aber entschieden hin: necesse est ponere aliquod donum supernaturale, und im Laufe der Untersuchung finde ich nichts, worauf Hermes sich berufen könnte. Aber sei dem also, Scotus möge diesen Satz, den der h. Thomas eine Glaubenslehre nennt, nur wahrscheinlich gefunden haben, kann das Hermes, einen Theologen des neunzehnten Jahrhunderts entschuldigen, nachdem die Kirche schon im sechzehnten die Behauptung verworfen hat: Integritas primae

---

2) Si fuerit aliquod donum supernaturale, non tamen oportet, quod sit principium merendi: se enim habet ad gratiam, quae est principium meriti, sicut excedens et excessum. Excedens quidem, quia . . . . . cum gratia stat pronitas ad malum et difficultas ad bonum. Sed excedit gratia in hoc, quia ipsa conjungit fini ut bono supernaturali et ut supernaturaliter per meritum attingendo tale bonum: non sic istud donum, sed tantum conjungebat illi bono, ut convenienti et delectabili.

conditionis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis ejus conditio?

404. Nun bleibt uns noch eine oben berührte Schwierigkeit zu lösen übrig. Der h. Bonaventura — dasselbe gilt von den übrigen Theologen, die seine Ansicht theilten — setzt jenen Zustand, in dem seiner Meinung nach der Mensch sich unmittelbar nach der Erschaffung befand, dem paradiesischen, in welchem er erst später versetzt wurde, als einen Stand der Natur dem Stande der Gnade entgegen. Weil also der Mensch die Unversehrtheit ohne Zweifel gleich von Anbeginn besaß; so scheint diese dennoch in der Idee des h. Bonaventura nichts anders als die Folge der guten Einrichtung der Natur gewesen zu sein.

Aber auch diese Schwierigkeit verschwindet, wenn man den Sprachgebrauch, der unter den älteren Scholastikern herrschte, berücksichtigt. Weil nämlich das Ziel der ganzen Gnadenordnung die ewige Anschauung Gottes ist; so pflegen sie unter Gnade und Gnadengaben (gratia, dona gratuita), wenn sie diese Ausdrücke durch keinen Beisatz näher bestimmen, die heiligmachende Gnade und die sie begleitenden Gaben der Tugenden zu verstehen: weil erst durch diese der Mensch in jene Ordnung der Gnade wirklich versetzt und mit Gott als seinem übernatürlichen Ziele verbunden wird. Auch wir verstehen ja unter dem Stande der Gnade den Zustand, in welchen die heiligmachende Gnade, der unterscheidende Vorzug der Kinder Gottes, versetzt. Welche andere Gaben also immer der erste Mensch empfangen haben mochte, es konnte sein Zustand immer noch als Naturstand dem Stande der Gnade entgegengesetzt werden. — Jedoch wir müssen dieses noch etwas tiefer erörtern.

Nicht zwar jede denkbare, wohl aber diejenige übernatürliche Ordnung, welche der Offenbarung zufolge wirklich besteht, ruht auf der Berufung des Menschen zur beseligenden Anschauung Gottes. Obschon sie deßhalb alles umfaßt, was Gott über die in den Geschöpfen liegenden Kräfte hinaus gethan hat, um die Menschen zu diesem Ziele zu führen; so gehört doch nicht alles zu ihr auf dieselbe Weise. Denn einiges gehört zu ihr seiner Natur nach, anderes nur in Folge der Bestimmung, die es durch die Vorsehung Gottes erhält. Die heiligmachende Gnade z. B. kann außer dieser Ordnung gar nicht gedacht werden; denn sie ist die Gabe, durch

welche der Mensch Anspruch auf die beseligende Anschauung und Fähigkeit, sie zu verdienen, besitzt. Aber manche Wunder und Weissagungen hätte doch Gott wirken können, auch wenn er den Menschen zu jenem erhabnem Ziele nicht berufen hätte. Diese würden dann nicht aufhören, übernatürlich zu sein; aber sie hätten nicht, wie jetzt, jene Beziehung auf die übernatürliche Beseligung des Menschen. So kann nun aber Gott ohne Zweifel auch dem Menschen selber Vorzüge verleihen, welche zwar einerseits über alle Kräfte der Natur hinausgehen und zur Ausstattung für eine natürliche Glückseligkeit nicht nothwendig sind, andererseits aber dennoch zur Erreichung des übernatürlichen Zieles, d. i. der Anschauung Gottes nicht ausreichen. Solche Vorzüge würden den Menschen nicht in die übernatürliche Ordnung, welche die Anschauung Gottes zum Ziele hat, erheben, aber ihm doch innerhalb der natürlichen Ordnung etwas verleihen, was über seine Kräfte und über sein eigentliches Bedürfniß hinausläge. Als derartige Gaben [1]) nun muß man sowohl die Freiheit von unordentlichen Trieben, als auch die Unsterblichkeit betrachten, wenn man sie sich im Menschen ohne die heiligmachende Gnade denkt. Der Mensch würde durch sie allein nicht in jenes Verhältniß zu Gott treten, durch das er Erbe des ewigen Lebens wird: er bliebe also insofern in der natürlichen Ordnung: aber er hätte in dieser von der freigebigen Güte des Schöpfers Vollkommenheiten empfangen, welche die Kräfte seiner Natur unter der gewöhnlichen Mitwirkung Gottes nicht hervorbringen, und welche ihm versagt werden konnten, ohne daß er deßhalb elend und unfähig gewesen wäre, eine sein natürliches Bedürfniß befriedigende Glückseligkeit zu erreichen. Beides wird im folgenden Hauptstück näher erörtert werden.

---

1) Einige Theologen nennen dieselben praeternaturalia.

Viertes Hauptstück.

Von der Möglichkeit des reinen Naturstandes.

405. Damit die Frage, welche uns in diesem Hauptstücke beschäftigen wird, richtig aufgefaßt werde, müssen wir einige Bemerkungen und vor allen eine genauere Erklärung des Ausdruckes reiner Naturstand vorausschicken. Unter Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit (status originalis justitiae) wird — von den späteren Scholastikern — der Zustand, worin der Mensch vor seinem Falle war, seinem ganzen Umfange nach verstanden. Derselbe schließt also außer der heiligmachenden Gnade auch die Gaben der Unsterblichkeit und der Unversehrtheit ein: und in gleicher Bedeutung nimmt man den Ausdruck Zustand der Unschuld (status innocentiae). Diesem Zustand der Unschuld steht der Zustand der gefallenen Natur (naturae lapsae), in dem wir alle, nicht nur der Gnade beraubt, sondern auch mit der Sünde behaftet geboren werden, entgegen. Man redet aber auch von einem status naturae integrae und status naturae elevatae, und versteht darunter nicht gerade den Zustand, worin Adam im Paradiese war, sondern nur das, was die Worte in ihrer eigentlichsten Bedeutung aussagen. In statu naturae integrae hätte der Mensch von jenen übernatürlichen Gaben nur die Freiheit von der Begierlichkeit; in statu naturae elevatae wäre er überdies zum übernatürlichen Ziele und Ende berufen, und empfinge also wenigstens jene Gnaden, durch die er sich auf die Rechtfertigung vorbereiten könnte. Es wäre dies jener Zustand, in welchem nach Scotus und des h. Bonaventura Ansicht der Mensch wirklich erschaffen wurde, und eine Zeitlang lebte[1]). Der reine Naturstand (status naturae purae) wäre also derjenige, in welchem der Mensch sich keines jener Vorzüge erfreute, und folglich nicht nur ohne die Gnade, wodurch er gerecht und heilig

1) Diese älteren Theologen pflegen ihn jedoch nicht so zu nennen. Denn wie sie unter originalis justitia oft nur die integritas verstehen, so bezeichnen sie umgekehrt durch natura integra und natura elevata gewöhnlich den vollkommnen paradiesischen Zustand.

wäre, oder sich auf die Rechtfertigung vorbereiten könnte, sondern auch dem Tode und den Versuchungen durch ungeregelte Triebe unterworfen sein würde.

Es ist, wie wir hoffen, zur Genüge bewiesen, daß das ganze christliche Alterthum ebensowohl, als die Theologen der letzteren Jahrhunderte es für eine geoffenbarte Wahrheit ansahen, daß die Vorzüge, womit Gott den Menschen von Anfang beschenkte, diesen in einen Zustand, der über seine Natur erhaben war, versetzten. Damit ist aber auch schon gesagt, daß Gott ihn hätte ohne diese Vorzüge erschaffen können. Denn es kann mit den Eigenschaften Gottes in keinem Widerspruch stehen, den Geschöpfen keine höheren Gaben zu verleihen, als welche ihrer Natur entsprechen. Wir haben ferner aus der Verurtheilung der bajanischen Lehrsätze erkannt, daß die Kirche die Erhebung des Menschen über seine Natur ebenso erklärt, und die Gaben der Gnade nicht nur indebita genannt wissen will, weil Gott sie keinem Verdienste, sondern auch weil er sie der Natur des Menschen nicht schuldig ist, und es also in Gott gar keine ethische Nöthigung giebt, sie zu verleihen. Die Möglichkeit des reinen Naturstandes ist also mit der wahren Uebernatürlichkeit des Zustandes der ursprünglichen Gerechtigkeit schon dargethan.

406. Die älteren Theologen sprechen sich zwar oft über diese Möglichkeit bestimmt und nachdrücklich aus; doch lassen sie sich nicht auf eine weitere Untersuchung derselben ein. Indem uns die Offenbarung über den ursprünglichen Zustand des Menschen auf gesagte Weise belehrt, nöthigt sie uns zu schließen, daß Gott den Menschen ohne jene Vorzüge erschaffen konnte; aber sie giebt uns deßhalb keine näheren Aufschlüsse darüber, welches die Schicksale des Menschen und die Führungen Gottes in solchem Zustande gewesen sein würden. Sie lehrt uns, was Gott gemäß dem Rathschlusse, den er über uns faßte, gethan hat, und schweigt von dem, was er nach anderm Rathschlusse gethan haben würde. Es haben sich also auch die älteren Theologen in dieser Frage begnügt, die Lehre der Offenbarung, wie sie vorliegt, zu erklären, und nicht untersucht, was sich aus ihr bezüglich einer andern möglichen Ordnung der Dinge ergebe. Sie hätten dies aber gewiß gethan, wenn die Irrthümer ihrer Zeit es nothwendig gemacht hätten. Dies war der Fall in den letzten Jahrhunderten, und ist es bis auf unsere Tage. Die Jansenisten

kämpften mit der größten Anstrengung gegen die gewöhnliche Lehre von der übernatürlichen Ordnung; griffen aber dieselbe gerade von dieser Seite an. Sie hoben hervor, daß aus derselben die Möglichkeit des reinen Naturstandes folge, und bemühten sich dann, diese Möglichkeit als ein absurdum darzustellen. Von nun an waren die Theologen genöthigt, die Lehre, die bis dahin nur als eine Folgerung aus andern Wahrheiten angemerkt wurde, als Lehrsatz der katholischen Theologie zu vertheidigen, und unsere Leser sehen sehr leicht ein, daß auch wir dazu genöthigt sind. Wollte ja Hirscher eben daraus, daß Gott den Menschen ohne die Vorzüge der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht habe erschaffen können, beweisen, daß der gegenwärtige Zustand ein widernatürlicher und folglich der ursprüngliche der natürliche gewesen sei; und stellte ja Hermes die ausdrückliche Behauptung auf, daß Gottes Weisheit und Güte es nicht gestattet haben würden, den Menschen ohne die Gaben, die er ihm schenkte, zu erschaffen. Ebenso, ja noch stärker redete Günther.

407. Es ist bekannt, daß die Jansenisten und jene, die sich ihnen mehr oder weniger nähern, die herkömmliche Lehre der Theologen mit steter Berufung auf den h. Augustin bekämpfen. Beginnen wir also von einer Stelle dieses Kirchenvaters, worin nicht bloß die Wahrheit, die wir vertheidigen, klar ausgesprochen, sondern auch die Gedanken enthalten sind, in welche wir zur Widerlegung der Einrede werden eingehen müssen. Augustin also sagt:

„Wenn eine andere Seele nicht nur vor aller Sünde, sondern auch vor allem Leben“ (d. h. Wirken, Gebrauche ihrer Fähigkeiten) „so zu sein anfängt, wie die andere“ (Adam's nämlich) „nach sündhaftem Leben geworden ist; so hat sie doch dem Schöpfer nicht für ein geringes Gut zu danken: weil ihr Ursprung und Anfang selber besser ist, als jedes vollendete Werk. Denn es sind keine geringen Güter nicht nur, daß sie Seele ist, und als solche schon ihrem Wesen nach jedem Körper vorausgeht; sondern auch, daß sie die Fähigkeit besitzt, mit Hülfe des Schöpfers sich auszubilden und mit frommen Bestreben alle Tugenden zu erwerben, durch welche sie sowohl von der peinigenden Schwierigkeit“ (so pflegt der h. Lehrer die unordentliche Sinnlichkeit zu nennen) „als auch von der blendenden Unwissenheit befreit werde. Wenn es so ist,“

(wenn wir uns eine solche Ordnung der Dinge denken) „so wird den erstehenden Seelen die Unwissenheit und Schwierigkeit keine Strafe der Sünde, sondern eine Mahnung zum Fortschritt und ein Anfang der Vervollkommnung sein. Denn es ist nichts Geringes, vor allem Verdienste guter Werke ein natürliches Urtheil empfangen zu haben, durch das sie die Weisheit dem Irrthum und die Ruhe der Mühseligkeit vorziehen kann, damit sie hiezu nicht von ihrer Entstehung an, sondern durch ihr Bestreben gelange"[1]). — Und auf diese Stelle zurückweisend, sagte der h. Lehrer später im ersten Buche der Retractationes nochmals: „auch wenn der Mensch in jenem Zustand der Unwissenheit und Begierlichkeit erschaffen wäre, würde Gott nicht beschuldigt, sondern nur gepriesen werden können[2]).

Hören wir nun auch den h. Thomas von Aquin; er faßt sich kurz: „Gott," sagt er, „konnte zu Anfang, als er den Menschen schuf, auch einen andern Menschen aus dem Lehm der

---

1) Si ergo altera anima talis esse coepit non solum ante peccatum, sed ante omnem vitam, qualis alia post vitam culpabilem facta est, non parvum bonum habet, unde creatori suo gratias agat; quia ipse ortus ejus et inchoatio quovis perfecto opere melior est. Non enim mediocria bona sunt, non solum quod anima est, quae natura jam omne corpus praecedit; sed etiam quod facultatem habet, ut adjuvante creatore seipsam excolat, et pio studio possit omnes acquirere et capere virtutes: per quas et difficultate cruciante et ab ignorantia coecante liberetur. Quod si ita est, non erit nascentibus animis ignorantia et difficultas supplicium peccati, sed proficiendi admonitio et perfectionis exordium. Non enim ante omne meritum boni operis parum est accepisse naturale judicium, quo sapientiam praeponat errori et quietem difficultati, ut ad haec non nascendo, sed studendo perveniat.

De lib. arb. l. III. c. 20.

2) Etiamsi ignorantia et difficultas essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus, sed potius laudandus esset Deus, sicut in eodem libro disputavimus. Retr. l. 1. c. 9. — Es sei dies auch deßhalb bemerkt, weil Jansenius behaupten wollte, der h. Lehrer habe auf die oben angeführte Stelle hingedeutet, als er an den h. Hieronymus schrieb, er habe in seinem Werke über den freien Willen von den Strafen der Kleinen in diesem Leben auf eine Weise geredet, die ihm nicht mehr befriedigend scheine.

Erde bilden, und ihn in seiner natürlichen Beschaffenheit lassen, daß er nämlich dem Tode und den Leiden unterworfen wäre, und den Kampf des Fleisches wider den Geist erführe: worin der Natur des Menschen nichts (von dem, was ihr gebührt) entzogen würde, da ein solcher Zustand vielmehr in ihr selbst gegründet ist"[1]). An manchen andern Stellen redet der h. Thomas auf dieselbe Weise[2]), und bei den übrigen Theologen finden wir diese Lehre, je näher sie unserer Zeit kommen, desto sorgfältiger und ausführlicher behandelt[3]). Auch Bellarmin trägt sie auf das Bestimmteste vor[4]), und steht nicht an, sie als die Lehre, welche die Katholiken den Lutheranern entgegenstellen, zu bezeichnen. Wie sollte er auch, da die Kirche eben zu seiner Zeit unter den Lehrsätzen des Bajus auch diesen verwarf: Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur (Prop. 55.)? Die Kirche verpflichtet uns also zu bekennen, daß Gott den Menschen von Anfang in dem Zustand erschaffen konnte, worin er jetzt geboren wird. Bestimmter konnte sie die Möglichkeit des reinen Naturstandes nicht aussprechen; denn wir werden ohne die heiligmachende Gnade, dem Kampfe zwischen Geist und Fleisch und dem Tode unterworfen geboren.

408. Wir haben diesen Satz nicht mehr aus den Quellen der Offenbarung zu beweisen, weil er, wie gesagt, durch alles, was in dieser und den vorhergehenden Abhandlungen von der übernatürlichen Ordnung gesagt wurde, erwiesen ist: wohl aber haben wir

---

1) Poterat Deus a principio, quaudo hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem et in conditione naturae suae relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset, et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens; in quo nihil humanae naturae derogatur, quia hoc ex naturae principiis consequitur. 1. Dist. 31. p. 1. a. 2.

2) In 1. Dist. 31. q. 1. a. 1. — De malo q. 4. a. 1. — Contra Gentes l. 4. c. 52. — Summa p. 1. q. 5. a. 1.

3) Cajetan, in Summam S. Thom, p. 1. 2. q. 85. a. 3. — Medina ibid. et praef. de gratia. Sotus. De natura et gratia l. 1. c. 3. — Greg. de Valent. T. 2. disp. 6. q. 15. — Suarez De gratia. P. I. Proleg. 4. c. 1. et 8. — Billuart. Curs. Theol. T. I. tr. de gratia. Diss. 2. a. 2. — Wurceburg. de peccatis et gratia. disp. 4. c. 1. a. 4. et 5.

4) De gratia primi hominis c. 1. 5. 6.

ihn gegen mancherlei Einreden zu vertheidigen. — Zu diesem Ende bemerken wir zunächst, daß man aus demselben nicht folgern darf, der Zustand, in dem wir jetzt geboren werden, sei richtig und vollständig bezeichnet, wenn man ihn natürlich nennt. Wenn ein Fürst das neugeborne Kind eines armen Bürgers in den Adelstand erhöbe, oder auch an Kindesstatt annähme, und es diesem seinem neuen Stande gemäß an seinem Hofe erziehen ließe; mit der Bedingung jedoch, daß es, wofern sein Betragen der erhaltenen Gnade nicht entspräche, wieder in den bürgerlichen Stand versetzt werde; und nun dem heranwachsenden Kinde dieses Schicksal wiederführe: so müßte man freilich gestehen, daß es in dem Stande wäre, der ihm seiner Geburt zufolge eignete; aber es wäre doch zwischen ihm und einem Bürgerkinde, das nie also erhoben war, ein großer Unterschied. Denn es ist nun aus seiner Schuld in dem seiner Abstammung entsprechenden Stand, und trägt außer den Beschwerden und Entbehrungen desselben die Ungnade seines fürstlichen Wohlthäters oder Vaters. So also ist auch der gefallene Mensch in dem seiner Natur entsprechenden Zustande: aber er ist in demselben aus seiner Schuld, und trägt mit den Beschwerden der Sterblichkeit und Begierlichkeit auch diese Last seiner Schuld; wird nicht nur ohne die Gnade der göttlichen Kindschaft, sondern auch als ein Kind des Zornes geboren. — Darum also wird der Zustand, in dem wir zufolge unserer Abstammung von Adam sind, als status naturae lapsae von dem status naturae purae unterschieden. Der Sinn des Satzes aber: „Gott konnte den Menschen erschaffen, wie er jetzt geboren wird“: — ist dieser: In dem Zustand, in welchem der Mensch jetzt aus seiner Schuld sich befindet, würde er auch von Anfang gewesen sein, wenn Gott ihn nicht aus reinster Güte über denselben erhöht hätte. Damit wird also die Einrede, daß solcher Lehre nach der Mensch mit Schuld beladen aus der Hand des Schöpfers hätte hervorgehen können, von selber ausgeschlossen. Denn die Schuld besteht nicht gerade darin, daß wir ohne die Gaben der Kindschaft, der Unsterblichkeit und der Unterwürfigkeit des Fleisches geboren werden, sondern darin, daß wir diese Vorzüge, die uns Gott gegeben hatte, weggeworfen haben. Bei der Voraussetzung also, daß er uns ohne dieselben erschüfe, fiele diese Schuld von selber weg.

409. Hiedurch wird nun ferner auch fast allen jenen Einwürfen begegnet, die man aus der Schrift und Tradition herzunehmen pflegt. Man hebt hervor, daß uns in diesen der Zustand, in dem wir jetzo leben, als ein Zustand der Strafe dargestellt, und oft versichert werde, die böse Begierlichkeit und der Tod seien nicht durch Gottes Einrichtung, sondern durch des Teufels Neid und des Menschen Sünde in die Welt gekommen. Aus der Erklärung, die wir eben gaben, erkennt man nämlich leicht, daß nichts von alle diesem durch den Satz, den wir vertheidigen, geläugnet wird. Schrift und Väter reden von der Ordnung der Dinge, die ist, und nicht von der, die sein könnte. Sie versichern uns, daß Gott den Menschen gerecht, und unsterblich erschaffen, und daß der Mensch sich selbst in unzählige Schwierigkeiten verwickelt und in den Tod gestürzt hat; aber sie sagen nicht, daß Gott ihn so erschaffen mußte, oder daß, was jetzt Strafe ist, nicht auch Folge unserer unvollkommnen Natur sein konnte. Vielmehr ruft der Psalmist in Betrachtung dessen, was Gott am Menschen zu Anfang gethan, voll Bewunderung aus: „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst, oder der Menschensohn, daß du ihn heimsuchest? Du hast ihn nur wenig unter die Engel erniedrigt, mit Herrlichkeit und Ehre ihn gekrönt und ihn gesetzet über die Werke deiner Hände." (Ps. 8, 5. 6.) So redet man nicht von Gaben, welche die Natur forderte, und Gott nicht verweigern konnte.

Dagegen findet es der h. Thomas sehr erklärlich, daß Seneca und andere Weisen des Alterthums den Tod nicht als eine Strafe, sondern als ein natürliches Uebel angesehen wissen wollten. Sie konnten im Menschen, sagt er, nur das, was aus den Prinzipien seiner Natur folgt, betrachten; was Gottes Gnade dem Menschen im Anfange verliehen hatte, konnten sie nicht wissen, da das nur der Glaube lehrt. Zufolge der Prinzipien der Natur aber ist der Tod nicht Strafe, sondern ein natürliches Uebel [1]).

410. „Aber," so möchte man hier fortfahren einzuwenden, „wird denn nicht wie von den Theologen, so von den Concilien selber unser gegenwärtiger Zustand als ein krankhafter dem ur-

---

1) In libr. sent II. dist. 30. q. 1. a. 1.

sprünglichen, als dem gesunden entgegengesetzt? Nichts Uebernatürliches also sah man in diesem, sondern nur jene gute Einrichtung der Natur, ohne welche der Mensch aus den Händen des Schöpfers nicht hervorgehen konnte. Ferner pflegt man ja in demselben Sinne zu sagen, daß die Natur im ersten Menschen unversehrt war, in uns aber verletzt ist. Und gewiß, dies wenigstens muß zugegeben werden, daß die Gabe der Unversehrtheit zur natürlichen Vollkommenheit des Menschen gehöre. Denn die Theologen lehren allgemein, daß der Mensch durch die Sünde der übernatürlichen Gaben beraubt, aber auch in seinen natürlichen Fähigkeiten verletzt und gleichsam verwundet worden; und sie verstehen unter dieser Verletzung eben die Verfinsterung des Geistes und die Empörung des Fleisches. Sie erläutern und bekräftigen diese Lehre durch die Erzählung vom barmherzigen Samaritan, in welcher nicht nur der h. Ambrosius, sondern auch viele andere Väter ein Bild vom Falle und der Erlösung des Menschen finden. Wie also jener Reisende nicht nur beraubt und entkleidet, sondern auch verwundet am Wege lag; so fand Christus, unser barmherzige Samaritan, den gefallenen Menschen nicht nur ohne die höheren Gaben der Gnade, sondern auch mit Wunden und Verletzungen in der ihm eigenen Natur."

Indessen wir haben im vorigen Hauptstücke schon aufmerksam gemacht, daß die Gabe der Unversehrtheit nicht in demselben Sinne übernatürlich genannt wird, als die Gnade der Kindschaft, durch die wir mit der göttlichen Natur Gemeinschaft erhalten. Durch die Unversehrtheit allein war der Mensch nicht in eine höhere Ordnung des Seins und Lebens versetzt, sondern nur innerhalb der Grenzen der natürlichen Ordnung auf eine außerordentliche Weise bevorzugt. Wenn man also den Verlust dieser Gabe als eine Verletzung seiner natürlichen Fähigkeiten bezeichnet, so will man dadurch nur sagen, daß er auch jene Vollkommenheit eingebüßt, welche die Gnade seinen natürlichen Fähigkeiten verliehen; aber nicht, daß er auch das verloren, was nicht die Gnade, sondern die Natur ihm gegeben hatte. Man nennt ferner den ursprünglichen Zustand einen Zustand der Gesundheit und Unversehrtheit, weil der Mensch in ihm so beschaffen war, wie Gott ihn gemacht hatte; aber nicht, um zu sagen, daß er

erst durch die Vorzüge dieses Zustandes besitze, was zur Integrität seiner Natur gehört.

411. „Aber," entgegnet man weiter, „wenn unter natürlich nicht bloß das verstanden wird, was dem Menschen wesentlich ist, sondern auch das, wodurch er in dem seinem Wesen entsprechenden guten oder glückseligen Zustand ist, oder doch zu demselben gelangen kann; muß man denn nicht jene Vorzüge für natürlich erklären"? — Dies ist es, worauf Bajus und Jansenius dringen, und sie wollen deßhalb nicht nur die Unsterblichkeit und Unversehrtheit, sondern auch die Gnade der Kindschaft oder göttlichen Liebe als Gaben, die Gott dem unschuldigen Menschen nicht versagen konnte, betrachtet wissen. Ohne diese Gabe der göttlichen Liebe, sagen sie, entbehrte der Mensch das Vermögen, welches sein natürliches Verhältniß zu Gott erfordert. Denn nur Gott ist jenes höchste Gut, durch dessen Besitz der geschaffene Geist seine Vollendung erhält. Und eben hierauf wollte auch Hirscher hinweisen, da er als Grund, weßhalb der Zustand, in dem wir geboren werden, unnatürlich sei, angab: „jeder Geist stehe ursprünglich mit seinem Schöpfer im Verhältnisse der Kindschaft, und habe von dem h. Geiste in sich." Ganz gewiß aber ist dies der Günther beherrschende Gedanke: Gott konnte nicht unterlassen, was die vollendete Idee vom Menschen erheischte.

Insofern man jedoch also von der Gnade der Kindschaft redet, brauchen wir uns auf keine nähere Erörterung einzulassen. Die Antwort ist bereits in dem, was oben vom natürlichen und übernatürlichen Ziel und Ende des Menschen gesagt wurde, enthalten. Alles nämlich, was Jansenius so weitläufig von dem Bedürfnisse des Herzens nach vollkommner Glückseligkeit, und von der Beschaffenheit des menschlichen Geistes, der nur in dem intellectuellen Besitze des höchsten Gutes ruhen könne, sagt [1]), beweist nichts anders, als daß es des Menschen natürliche Bestimmung ist, durch die Erkenntniß und Liebe Gottes vollkommen und selig zu werden; keineswegs aber, daß es auch zu dieser Bestimmung gehöre, zur Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht, und zu jener Vereinigung zu gelangen, in welcher er durch ein geheimnißvolles Wirken der Allmacht,

---

1) De statu naturae purae l. 1. c. 1. et seqq.

der Glückseligkeit, die nur Gott natürlich ist, theilhaftig wird. Vielmehr müssen wir aus der Beschaffenheit des menschlichen Geistes schließen, daß er dann in der ihm eigenen Glückseligkeit ruhen würde, wenn er Gott so vollkommen erkännte und liebte, als es durch seine natürlichen Kräfte möglich wäre. Um aber zu dieser natürlichen Bestimmung zu gelangen, bedurfte der Mensch nicht der Gnade der Kindschaft, deren Eigenthümliches eben darin besteht, daß sie Gemeinschaft mit der göttlichen Natur verleiht.

412. Nicht so leicht möchte es sein, dasselbe von der Gabe der Unversehrtheit zu beweisen. Es scheint nämlich durchaus zu jener Vollkommenheit, welche die Natur des Menschen selber fordert, zu gehören, daß die Sinnlichkeit dem Geiste und der Geist Gott unterworfen sei. Nun aber werden wir mit einer entzügelten Sinnlichkeit und einem zur Hoffart geneigten Geiste geboren. So, scheint es, konnte Gott den Menschen nicht erschaffen. — Ferner kann Gott, die vernünftigen Geschöpfe, so lange sie unschuldig sind, der Seligkeit, die ihrer Natur entspricht, nicht berauben wollen. Wie wäre aber in diesem Zustande sittlicher Unordnung an Seligkeit zu denken?

Wir müssen, um diese Einwendung zu prüfen, einige Begriffe näher bestimmen, und zunächst untersuchen, in welchem Sinne jene Herrschaft des Geistes über das Fleisch und Gottes über den Geist zur natürlichen Vollkommenheit des Menschen gehört. Daß der Mensch überhaupt sinnliche Genüsse begehre und suche, daß er ebenso nach jenen Gütern, die nur der Geist genießt, nach Ehre, Freundschaft, Liebe verlange, daß er endlich nach dem Besitze der äußeren Dinge trachte, welche ihm als Mittel zu jenen sinnlichen und geistigen Genüssen dienen, ist gewiß nicht sündhaft an sich. Es kommt nur darauf an, daß er diese Güter und Genüsse in dem gebührenden Maße und auf die gebührende Weise verlange und suche; daß er vor allem in ihnen nicht das letzte Ziel seines Strebens setze, sondern sie nur als Mittel, um zu diesem Ziele zu gelangen, wolle; und eben dadurch sich und all' sein Leben und Wirken Gott als seinem höchsten Herrn und höchsten Gute unterordne. Während nun das Thier ohne Kenntniß eines letzten Zieles oder Gutes von seinem Instinct so geleitet wird, daß es das rechte Maaß und die rechte Weise, sein Gutes zu genießen, beobachtet: sollen im Menschen

alle jene Triebe dadurch geregelt werden, daß die Vernunft die sittliche Ordnung erkennt, und der freie Wille nur gemäß dieser Erkenntniß begehrt: das ist die natürliche Sittlichkeit und Vollkommenheit des Menschen.

Wodurch werden wir nun in unserem gegenwärtigen Zustand gehindert, dieser sittlichen Vollkommenheit gemäß zu leben? Jene Triebe nach dem sinnlich Angenehmen, welche durch die Vernunft geregelt werden sollen, reizen sehr oft zum Begehren, bevor der Geist auf die Gegenstände des Begehrens auch nur aufmerksam geworden ist, und nicht selten drängen sie schon zu Handlungen hin, ehe wir uns besonnen haben. Aber auch wenn der Geist sich des Gesetzes, nach welchem sein Wille sich bestimmen soll, bewußt geworden; so ist er deßhalb nicht im Stande, jene Triebe nach diesem Gesetze so zu beherrschen, daß er sie, die Triebe selbst, regele, d. i. dem Gesetze gleichförmig mache. Nur den Willen kann er nach dem Gesetze bestimmen, und durch ihn den Trieben wiederstehen, daß sie ihn nicht zu unerlaubten Handlungen verleiten, oder an der Uebung des Guten hindern. Dieser Widerstand ist aber mit Mühe und Anstrengung, mit Schmerz und Ueberdruß verbunden. Das ist die unordentliche Begierlichkeit, mit welcher man behauptet, daß Gott den Menschen nicht habe erschaffen können. Ist sie ja, sagt man, nach des Apostels Ausdruck das Gesetz der Sünde; wie konnte es Gott, der Allheilige, in uns legen? — Vielmehr kann, sprach Hirscher, „ein Geist aus der Hand des Schöpfers nur *rein* in's Dasein eintreten.“

413. Indessen bedenke man, daß es nicht die sündhafte *Neigung*, und sei sie auch noch so überwiegend, sondern einzig und allein der sündhafte *Wille* ist, welcher den Geist verunreinigt. Wollte man dagegen in der Begierlichkeit selbst wahre und eigentliche Sünde sehen; so würde das die Irrlehre Luther's und Bajus sein, welche der tridentinische Kirchenrath mit den Worten des h. Augustin widerlegte, uns belehrend, daß die Begierlichkeit vom Apostel nur „nach einer gewissen Art zu reden Sünde genannt wird, insofern sie durch die Sünde entstanden ist, und *wenn sie*

siegt, die Sünde hervorbringt" [1]). Es ist wahr, daß der Canon des Concils nur entscheidet, in den Wiedergebornen sei die Begierlichkeit keine eigentliche Sünde [2]). Indeß wenn sie in den noch nicht Wiedergebornen einigermaßen Sünde ist, so ist sie es doch, wie wir an seinem Orte sehen werden, nur, weil sie verschuldet und diese Schuld, der reatus, durch die Taufe noch nicht hinweggenommen ist. Wir aber reden hier ja in der Voraussetzung, daß sie im Menschen nicht in Folge seines Abfalls von Gott entstanden sei, sondern sich aus seiner unvollkommnen und sich selbst überlassenen Natur entwickele. Damit sie in solcher Voraussetzung den Menschen verunreinige und schuldvoll mache; müßte sie an und für sich Sünde sein: wäre sie aber das, so wäre sie es auch in den Wiedergebornen.

Aus dem Gesagten folgt, daß Gott, auch wenn er Urheber der Begierlichkeit wäre, deßhalb noch nicht Urheber der Sünde genannt werden dürfte. Aber wäre er wahrhaft Urheber der Begierlichkeit, wenn er den Menschen in einem Zustand, worin er derselben unterworfen wäre, geschaffen hätte? Mit nichten. Er würde nämlich deßhalb keinesweges die Begierden durch eine Einwirkung auf den Menschen hervorbringen, sondern nur nicht verhindern, daß sie durch die Vereinigung des Geistes mit dem Leibe entständen. Dies streitet aber ebenso wenig mit seiner Heiligkeit, als wenn er es nicht verhindert, daß wir von Teufeln oder Menschen zum Bösen versucht werden.

414. Allein wenn der Kampf mit der Sinnlichkeit als natürliche Folge der Vereinigung des Geistes mit dem Leibe betrachtet werden kann; läßt sich aus dieser Vereinigung auch die Neigung zu der eigentlichen Sünde des Geistes, zur Hoffart erklären? Die Hoffart ist ein ungeregeltes Begehren eigener Auszeichnung; sie ver-

---

1) Sed modo quodam loquendi peccatum vocatur, quod et peccato factum est, et peccatum, si vicerit, facit. S. Aug. De Nupt. l. 1. c. 23.

2) Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, S. Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, anathema sit. Trid. Sess. V. can. 5.

leitet zur Eitelkeit, welche die eigenen, wahren oder vermeintlichen Vorzüge mit unordentlichem Wohlgefallen betrachtet; zum Ehrgeize, welcher diese Vorzüge von andern anerkannt und gepriesen wissen will; zum Stolze, der seine Mitgeschöpfe verachtet, und Gott selber widerstrebt. Zu diesem Stolze läßt sich wohl nicht sagen, daß der Mensch von Natur schon geneigt sei; derselbe entkeimt erst der freiwillig genährten Eitelkeit und Ehrsucht. Es ist also hier vielmehr von diesen die Rede. Das Wohlgefallen an eignen Vorzügen und an dem Lobe, das ihrethalben uns gespendet wird, ist unordentlich, nicht nur, wenn es nicht auf Wahrheit gegründet, sondern auch, wenn es ohne Beziehung auf Gott ist. Wir müssen wollen, daß die Ehre, die uns erwiesen wird, auf Gott, den Urheber alles Guten zurückgeführt werde, und dürfen auch an wahren Vorzügen und verdientem Lobe nur wie an allen anderen geschaffenen Dingen Wohlgefallen haben, insofern nämlich als sie Mittel sind, zum unerschaffenen Gute zu gelangen. Woher nun in uns die Neigung zum eitlen Wohlgefallen an uns selbst, und das unmäßige Streben nach Ehre und Achtung vor andern? Wir finden dafür eine genügende Ursache in dem Mangel richtiger und heller Erkenntniß. Wie geringfügig alle Vorzüge, die wir haben oder hoffen können in Vergleich mit der unendlichen Majestät Gottes, wie nichtig, vergänglich und unbefriedigend aller weltliche Ruhm und Glanz ist, erkennen wir nur mit Mühe und Anstrengung; noch viel weniger aber durchschaut unser Geist mit hellem Blicke jene erhabne und heilige Ordnung, in der alles Geschaffene auf den, von welchem es ausgegangen ist, zurückgeführt werden soll. Das hauptsächliche Hinderniß solcher Erkenntniß aber entsteht unserm Geiste ohne Zweifel aus dem verweslichen Körper, der ihn beschwert. Es kann also die ungeregelte Neigung nicht nur zu sinnlichen, sondern auch zu geistigen Gütern und Genüssen als eine Folge der Vereinigung der Seele mit dem Leibe betrachtet werden.

Damit steht nicht in Widerspruch, daß jene Ordnung, kraft welcher der Geist Gott, und der Leib dem Geiste unterworfen ist, des Menschen natürliche Vollkommenheit genannt wird. Denn sie ist es als das *Ziel*, *nach dem er streben*, und zu dem er von Gott geführt werden soll. In Bezug auf den Ursprung des Menschen, kann man daraus nur folgern, daß er vom Schöpfer

nicht in einen Zustand, in welchem die Erreichung dieser Vollkommenheit unmöglich gewesen wäre, gesetzt; aber nicht, daß er mit derselben begabt, in's Dasein treten mußte. Nun behauptet aber auch niemand, daß Gott den Menschen mit der Schwierigkeit, die sittliche Ordnung zu erkennen und zu beobachten, habe erschaffen können, damit er in diesem Zustand bleibe, sondern damit er, wie wir oben den h. Augustin sagen hörten, mit Hülfe des Schöpfers sich ausbilde, und alle Tugenden mit frommen Bestreben erwerbe, durch welche er von „der peinigenden Schwierigkeit und der blendenden Unwissenheit" befreit werden könnte.

415. „Aber es wird doch allgemein gelehrt, daß der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustand auch die natürliche Religion ohne Offenbarung nicht hinreichend erkennen, und auch das natürliche Sittengesetz ohne die Gnade nicht vollständig, ja nur zum geringen Theile beobachten kann. Entweder also mußte Gott den Menschen in einem vollkommneren Zustand erschaffen, oder wenigstens ihm durch seine Offenbarung und Gnade zu Hülfe kommen."

Wenn wir dies letztere zugäben, so würde daraus noch nicht folgen, was die Gegner wollen. Denn es wäre dies eine Offenbarung von Wahrheiten, welche der Vernunft an sich zugänglich, und nicht von Geheimnissen, die über alle natürliche Erkenntniß erhaben sind. — Ebenso wäre die in solchem Zustande nothwendige Gnade nur jene, welche in Stand setzt, das Gesetz zu beobachten, nicht die Gnade der Kindschaft, durch welche wir es mit Verdienst für das ewige Leben erfüllen. Immer also bliebe wahr, daß Gott den Menschen ohne jene Gnade und Offenbarung, welche wir in der christlichen Heilsordnung besitzen, habe erschaffen und lassen können.

Aber man braucht eine solche Nothwendigkeit der Offenbarung und der eigentlichen Gnade, d. h. einer übernatürlichen Einwirkung Gottes auf unser Gemüth gar nicht zuzugeben. Gott konnte den Menschen so unvollkommen erschaffen, als er jetzt geboren wird, und ihm die Erreichung seines natürlichen Zieles und Endes ohne außerordentliche und übernatürliche Anstalten möglich machen. Um dies einzusehen, bemerke man zunächst, daß deshalb, weil der Mensch erschaffen worden wäre, wie er jetzt geboren wird, der ganze Zustand des Menschengeschlechtes nicht nothwendig

derselbe sein würde, welcher er jetzt ist. Der Satz, daß der Mensch mit dem Kampfe zwischen Geist und Fleisch geschaffen werden konnte, bleibt wahr, auch wenn man annimmt, daß jedoch dieser Kampf nicht so groß gewesen wäre. Auch jetzt wird der eine Mensch mit viel mehr Schwäche zum Guten und mit viel mehr Neigung zum Bösen, als der andere geboren: und doch ist es wahr, daß alle mit der Begierlichkeit geboren werden. Es giebt denn auch wirklich Theologen, welche der Meinung sind, daß die Begierlichkeit in dem Menschen, den Gott im reinen Naturstande erschüfe, von jener, die wir als Strafe der Erbschuld leiden, verschieden sein würde. Doch lassen wir dies dahingestellt sein: so viel ist gewiß, daß die Finsterniß und sittliche Schwäche in dem Menschengeschlechte zugenommen haben, weil es fortgefahren hat, seine Freiheit zu mißbrauchen. Wenn aber die Menschen selber ihren Zustand verschlimmern, so ist der Schöpfer nicht zu beschuldigen, wofern es ihnen schlecht ergeht. — Ferner aber rühren unsere Kämpfe ja nicht bloß von der Neigung zum Bösen, die in uns ist, sondern auch und weit mehr von den Nachstellungen des Satans und den Verführungen der Welt her, die außer uns sind. Es konnte also Gott den Menschen erschaffen, wie er jetzt geboren wird; aber eben, weil er ihn ohne die Gnade und Offenbarung, deren wir uns erfreuen, ließ, nicht zugeben, daß jene angeborne Schwäche und Begierlichkeit, durch die äußeren Feinde so sehr, als es jetzt geschieht, vermehrt würden. Und hier ist zu bemerken, daß die hh. Väter die Unmöglichkeit, das ganze Sittengesetz ohne die Gnade Gottes zu beobachten, hauptsächlich von den Versuchungen der bösen Geister herleiten. — Aber, worauf hier alles ankommt, wenn man behauptet, Gott habe den Menschen mit der Begierlichklit und ohne seine Gnade erschaffen können; so sagt man damit nicht, seine Güte und Weisheit würden es ihm gestattet haben, den Menschen in jenem unvollkommnen Zustand ohne alle Hülfe sich selbst zu überlassen. Vielmehr haben wir wiederholt mit dem h. Augustin gesagt, daß dann der Mensch zwar durch eigene Anstrengung, aber darum **nicht ohne Hülfe des Schöpfers** allmählig zur Erkenntniß der Wahrheit und zur sittlichen Befreiung gelangen konnte und sollte. Diese Hülfe aber konnte Gott ihm zu Theil werden lassen ohne außerordentliche und

übernatürliche Heilsmittel. Oder konnte er nicht durch seine Vorsehung den Lauf der Dinge so lenken, daß sowohl den einzelnen Menschen als auch den Völkern die Erkenntniß und Uebung der natürlichen Religion viel leichter geworden wäre? Und hat Gott nicht auch als Schöpfer und Erhalter der Natur mit dem Menschen einen geistigen Verkehr, seinen Verstand erleuchtend, seinen Willen bewegend? Wenn es sich also nur um Ausbildung und Stärkung der dem menschlichen Geiste natürlichen Kräfte handelte; so konnte jene Vorsehung und dieser wohlthätige Einfluß innerhalb der Ordnung der Natur genügen, und es war weder positive Offenbarung, noch eigentliche Gnade nöthig.

416. Und nun liegt auch die Antwort auf den Einwurf, den man aus dem Elende unseres Zustandes hernehmen wollte, nahe. Allerdings kann der allgütige Schöpfer ein unschuldiges Geschöpf jener Seligkeit, die mit der ihm natürlichen Vollkommenheit verbunden ist, nicht berauben wollen; aber folgt daraus, daß er es gleich von Anfang damit beschenken muß? oder entspricht es nicht vielmehr der Natur eines vernünftigen Wesens, daß es erst zur Seligkeit gelange, nachdem es sich durch guten Gebrauch seiner Freiheit derselben würdig gemacht hat? Nichts anders aber will man sagen, wenn man lehrt, der Mensch habe mit Neigung zum Bösen und Schwäche zum Guten erschaffen werden können, als es habe ihm, wie jetzt uns, nach Adams Sünde, so auch vor aller Schuld die Aufgabe gestellt werden können, sich selbst zu überwinden und zu vervollkommnen, um endlich aus diesem Zustand des Kampfes in einen andern versetzt zu werden, worin er im ungestörten Genuß jener Erkenntniß und Liebe Gottes, die dem Maße seiner natürlichen Kräfte entsprechen, selig wäre.

Was aber von dem peinigenden Kampfe mit der Begierlichkeit, das läßt sich auch von allen andern Leiden dieses Lebens sagen. Hirscher behauptet, unser gegenwärtiger Zustand sei ein unnatürlicher, weil „jeder Geist ursprünglich in einen Zustand der Seligkeit gestellt, nicht aber den Schmerzen, Mühsalen oder gar dem widernatürlichen Tode unterworfen werde.“ Aber wo ist der Beweis für diese Behauptung? Dringt doch Hirscher selbst bei mehr als einer Gelegenheit darauf, daß man nicht so reden dürfe, als wenn die Leiden dieses Lebens immer Strafen wären; da sie

ja oft auch Mittel zu unserer Vervollkommnung und Beweise des väterlichen Wohlwollens Gottes seien. Er hat darin gewiß Recht, und irrt nur, wenn er meint, daß die Theologen, welche er angreift, andere Ansichten vorgetragen oder veranlaßt. Vielmehr vertheidigten sie eben jenen Grundsatz als eine von der Kirche selbst festgestellte Wahrheit. Oder lesen wir nicht in den oft erwähnten Sätzen des Bajus auch diesen Irrthum: „daß durchaus alle Leiden der Gerechten Strafen ihrer Sünden seien, und daß auch Job und die Märtyrer, ja die heiligste Jungfrau selber den Tod und alle andern Leiden als Strafe der wirklichen oder ererbten Sünde geduldet [1])? Wenn also Gott auch jetzt die Gerechten ohne Rücksicht auf irgend eine Schuld, nur um sie zu prüfen und zu vervollkommnen, Schmerzen und Mühsalen unterwirft; warum hätte er denn nicht, wie wiederum der h. Augustin ausdrücklich lehrte, auch den unschuldigen Menschen von Anfang in einen solchen Zustand der Prüfung setzen können? —

417. Ebenso darf man vom Tode reden. Gott konnte den Menschen von Anfang demselben unterwerfen, und zwar auf immer, d. h. ohne den Leib je wieder aufzuwecken. Denn wenn er die Engel nicht eher zur Seligkeit, die sie nicht mehr verlieren können, erhob, als nachdem er sie im Himmel selber geprüft hatte; weßhalb hätte er nicht beschließen können, daß unsere Seelen nur eine Zeitlang zu ihrer Prüfung mit dem Körper vereinigt wären, um nachher, wenn sie die Prüfung bestanden, im Himmel nach Art der reinen Geister mit ihm zu sein? — Zwar redet man von einem Verlangen der Seelen der Abgeschiedenen nach Wiedervereinigung mit dem Körper; aber dies Verlangen hat seinen Grund vorzüglich in der Anordnung Gottes, daß Leib und Seele für immer verbunden sein sollen; und es ist gar nicht einzusehen,

---

1) Prop. 72. Omnes omnino justorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum: unde et Job et martyres, quae passi sunt, propter peccata sua passi sunt.

Prop. 73. Nemo, praeter Christum, est absque peccato originali; hinc beata Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque ejus afflictiones in hac vita, sicut et aliorum justorum, fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis.

wie die Seelen, wenn Gott eine andere Einrichtung getroffen hätte, durch Verlangen nach dem Leibe unglückselig sein sollten. Doch zugegeben, daß die Vereinigung der Seele mit dem Leibe zur Vollendung auch der natürlichen Glückseligkeit erforderlich wäre; so würde doch nicht folgen, daß Gott dem Menschen mit jener Gabe der Unsterblichkeit, wie sie Adam besaß, erschaffen mußte, sondern nur, daß er sie ihm nach bestandener Prüfung verliehen, oder ihn von den Todten wieder erweckt hätte. Es wäre dies darum keine übernatürliche Wohlthat im strengen Sinne des Wortes gewesen; und zwar eben darum nicht, weil sie in einer Einrichtung, wie sie die Natur der Dinge erforderte, ihren Grund gehabt hätte. So kann auch die Seele nur durch die göttliche Allmacht erschaffen und mit dem Körper vereinigt werden; und doch ist deßhalb die Fortpflanzung des Menschen nicht übernatürlich. (n. 6.)

Weil übrigens die Voraussetzung, in der wir reden, höchst unsicher ist, so läßt es sich nicht billigen, wenn gewisse Prediger und Asceten mit so großer Zuversicht aus der Natur des Leibes und der Seele nicht bloß die Möglichkeit und Angemessenheit sondern auch die Nothwendigkeit der Auferstehung der Todten herleiten. Preisen wir die unendliche Weisheit und Güte Gottes, der Leib und Seele zu einem Wesen so zu verbinden gewußt hat, daß seine Herrlichkeit durch den Geist auch im Körper offenbar, und dennoch der Geist durch den Körper weder in dieser Prüfungszeit an der Vorbereitung für sein erhabenes Ziel, noch in der Vollendung am vollen Genusse desselben verhindert werde: preisen wir, sage ich, was er gethan, aber hüten wir uns, so leicht zu behaupten, daß er nicht anders thun konnte, und so seiner Weisheit und Güte Gesetze vorzuschreiben.

418. Jedoch wir dürfen hier nicht mit Stillscheigen übergehen, daß es allerdings auch einige, obgleich sehr wenige, katholische Theologen gegeben hat, welche die Möglichkeit des reinen Naturstandes auch nach Bajus Verurtheilung noch glaubten bezweifeln zu dürfen. Es sind dies vorzüglich die Augustinianer Noris, Belleli und Berti, obschon der letzte die Verlegenheit, worin ihn die

Frage setzt, nicht verhehlend, einen Mittelweg sucht [1]). Diese Theologen erklären jedoch, daß sie nicht die absolute Unmöglichkeit jenes Naturstandes behaupten, noch auch in demselben Sinne wie Bajus die Vollkommenheit des ursprünglichen Zustandes eine debita exaltatio naturae humanae nennen. Ihrer Ansicht nach kann man nur sagen, daß es sich für Gott den Schöpfer geziemte, dem Menschen die Vorzüge jenes Zustandes zu verleihen. Der Grund aber, weßhalb es sich geziemte, sagen sie, sei in der Vollkommenheit Gottes und seiner Vorsehung, und nicht in der Natur des Menschen zu suchen. Es gehörten also jene Gaben weder als Bestandtheile oder Eigenschaften zur unversehrten (gut beschaffenen) Natur, wie Luther behauptete, noch gebührten sie der Natur des Menschen an sich, d. h. insofern sie gerade menschliche Natur ist, wie Bajus meinte. Aber wenn man einerseits im Menschen das Höchste, nämlich das, was ihn zum Ebenbilde Gottes macht, und andererseits in Gott die Eigenschaften seiner Vorsehung betrachtet; dann muß man eingestehen, daß es sich für ihn nicht geziemte, dem Menschen die Gaben der ursprünglichen Gerechtigkeit zu versagen. Man sieht, wie viel vorsichtiger diese Theologen sich ausdrücken, als Hermes, der alle Vorzüge Adams geradezu als Eigenschaften der gut eingerichteten Menschennatur betrachtet wissen will, und als Hirscher, der in einer neueren Schrift so weit geht, daß er die Behauptung, der Mensch habe mit der unordentlichen Begierlichkeit erschaffen werden können, für eine Gotteslästerung erklärt. —

419. Nichtsdestoweniger würde man sich vergeblich bemühen, auch nur jene milderen Behauptungen mit der Lehre der Kirche in vollen Einklang zu bringen: es stehen ihnen dieselben Gründe entgegen, die wir gegen Hermes geltend gemacht haben, und auch sie

---

1) Er habe, sagt er im Eingange, lange Zeit geschwiegen, weil er einerseits die große Menge der Theologen (die nämlich die Möglichkeit des Naturstandes behaupten) nicht habe reizen, andererseits aber auch die Schriftsteller seines eigenen Ordens nicht zu seinen Gegnern habe machen wollen. Gegen Ende der Untersuchung aber stellt er als seine Meinung hin: „Die göttliche Liebe oder heiligmachende Gnade nebst den übrigen Tugendgaben war Gott in keiner Weise verpflichtet, dem Menschen bei seiner Erschaffung zu ertheilen; aber ohne die wirkliche (actuale) Gnade konnte er ihn nicht lassen.“ De theol. disc. Tom. I. l. 12. Additam.

führen endlich zu Bajus Irrthum zurück. Zuerst also wollen jene Theologen ihre Lehre von der jansenistischen dadurch unterscheiden, daß sie nicht behaupten, Gott habe dem unschuldigen Menschen jene höheren Gaben verleihen müssen, weil dieselben Theile oder Eigenschaften der menschlichen Natur seien, sondern weil sonst der Mensch unfähig, zu seinem Ziele zu gelangen, und folglich elender als alle anderen Geschöpfe gewesen wäre. Aber gerade das war es ja, was wir schon oben in Bajus Worten nachwiesen. Er erklärte, daß er nicht bloß jene Gaben natürlich nenne, ohne welche der Mensch gar nicht als Mensch da sein, sondern auch jene, ohne welche er nicht zum seligen Dasein gelangen könne. Was er aber naturale nennt, das nennt er auch debitum, und zwar mit Recht. Er spricht sich jedoch an derselben Stelle noch bestimmter aus: „Mochte nun des (ersten) Menschen Gerechtigkeit aus den Prinzipien der Natur, wie aus ihren wirkenden Ursachen" (wie z. B. das Gesicht, das Gehör u. s. w.) „hervorgegangen oder von Gott unmittelbar verliehen worden sein: so war sie doch immer noch natürlich; denn sie gehörte so zur Integrität der Natur, daß diese ohne sie nicht in gutem Zustand (salva) und frei von Elend sein konnte" [1]). — Und gewiß da jene Theologen mit Bajus und Jansenius behaupteten, die beseligende Anschauung Gottes sei das einzig mögliche Ziel, wozu Gott die vernünftigen Geschöpfe berufen konnte; so mußten sie ja mit ihnen auch lehren, daß der Mensch ohne die Gaben, die zu diesem Ziele befähigen, nothwendig in einen elenden Zustand gerathe, und daß folglich diese Gaben zwar nicht wesentliche, aber doch solche Eigenschaften der menschlichen Natur seien, ohne welche diese einem blinden, lahmen, siechen Körper gleichen würde: durch welche Behauptung man dann zu Bajus oder vielmehr zu Luthers Irrlehre zurückkommt.

---

1) Hominis justitia sive ex naturae principiis tanquam efficientibus causis orta fuerit, sive a Deo immediate illi collata: adhuc tamen illi naturalis fuit; quia sic ad ejus integritatem spectabat, ut sine ea non posset salva consistere miseriaque carere. De prima hom. justitia l. 1. c. 10.

Man vergleiche über die Lehre Bajus und Jansenius Bern. de Rubeis De peccato origin. c. 36. 37.

420. Wenn ferner diese Theologen zu ihrer Rechtfertigung hervorheben, daß sie den Grund, weßhalb Gott dem unschuldigen Menschen die Gaben der Gnade nicht habe versagen können, nicht sowohl in der Natur des Geschöpfes, als in der Vollkommenheit des Schöpfers und seiner Vorsehung suchen: so müssen wir von neuem mit dem h. Thomas bemerken, daß auch die ethische Nöthigung, das Verdienst zu belohnen, oder dem Geschöpfe die zur Natur gehörigen Gaben zu verleihen in den Vollkommenheiten Gottes ihren Grund hat, und daß man durch die Benennung debitum keine andere als diese für Gott aus seiner Heiligkeit und Weisheit entstehende Nothwendigkeit ausdrücken will. (n. 5.) Aber damit aus Gottes Treue oder Gerechtigkeit eine Nöthigung zu belohnen entstehe, muß doch in dem Geschöpfe das Verdienst, welchem Belohnung gebührt, vorhanden sein; und ebenso kann in Gottes Weisheit und Güte kein nöthigender Grund sein, die Gaben der Natur zu verleihen, als weil die Natur des Menschen so beschaffen ist, daß er ohne diese Gaben elend sein und bleiben würde. Ist nun nicht ganz dasselbe der Fall, wenn man für die Gaben der Gnade einen solchen Grund in der Beschaffenheit der Vorsehung oder was immer für einer Vollkommenheit des Schöpfers sucht? Sagen, es geziemte sich für Gott als den Schöpfer und Regierer der Welt, dem Menschen jene übernatürlichen Vorzüge zu verleihen, ist doch wohl dasselbe als sagen, es geziemte sich für Gott, einem *solchen* Geschöpfe *solche* Gaben zu geben.

Ebenso wenig gewinnt man durch jene Unterscheidung, daß man im Menschen nicht seine Natur schlechthin, sondern jene Würde, durch die er Ebenbild Gottes ist, betrachte. Oder gehören die höchsten Gaben, welche ihm diese Würde verleihen, Vernunft und Freiheit, nicht zum Wesen des Menschen? und konnte es Bajus und den Jansenisten einfallen, das debitum naturae, welches sie behaupteten, auf anderen als diesen höchsten Vorzügen der menschlichen Natur gründen zu wollen? Damit kein debitum und keine exigentia naturae behauptet werde, kommt es nicht darauf an, welche Vorzüge der Natur und welche Vollkommenheiten Gottes man als Grund des Geziemens annehme; sondern einzig darauf, daß das Geziemen keine Nöthigung einschließe. Denn das ist die

Lehre der Kirche: Gott konnte diese Gaben auch nicht geben, und der Grund, weßhalb er sie gab, ist sein freier Wille.

Man könnte jenes: „Es geziemte sich" — auf diese Weise allerdings verstehen; wenn man nämlich damit nichts anders sagen wollte, als: Es stimmte mit den göttlichen Vollkommenheiten überein; es war in diesen ein Grund vorhanden, die vernünftigen Geschöpfe in jene höhere Ordnung zu erheben. Seine Güte und Weisheit nämlich wurden dadurch in immer höheren Grade geoffenbart und verherrlicht. Aber nicht so verstehen die genannten Theologen ihre Behauptung. Sie wollen sagen: es geziemte sich nicht, daß Gott den Menschen in der rein natürlichen Ordnung ließ. Damit ist dann aber auch gesagt, er konnte ihn nicht darin lassen. Denn was sich für Gott nicht geziemt, was mit irgend einer seiner Vollkommenheiten streitet, das kann er nicht.

421. Hieraus ersieht man auch, daß sich die Gegner vergeblich auf die Unterscheidung zwischen der absoluten und geregelten oder bestimmten Macht Gottes, von der bei anderer Gelegenheit die Rede war, berufen[1]). Freilich, wenn sie diese Unterscheidung so verständen, wie sie verstanden werden muß, würden sie mit Recht sagen, daß jener Satz: „Gott konnte den Menschen erschaffen, wie er jetzt geboren wird" — von der absoluten Macht Gottes rede. Die potentia ordinata (oder wie andere sagen ordinaria) umfaßt nämlich nur das, was, die einmal bestehende Weltordnung vorausgesetzt, mit Gottes Vollkommenheit übereinstimmt; die potentia absoluta erstreckt sich auf alles, was abgesehen von dieser oder jener bestimmten Ordnung der Dinge mit den göttlichen Eigenschaften übereinstimmen würde. Eben dies nun ist ohne Zweifel der Sinn des in Frage stehenden Lehrsatzes: Die jetzt bestehende Ordnung, d. i. die Berufung der vernünftigen Geschöpfe zu der Theilnahme an dem glückseligen Leben Gottes vorausgesetzt, konnte Gott dem Menschen die Gaben der Gnade freilich nicht versagen: denn sie sind die nothwendigen Mittel, jenes Ziel zu erreichen. Aber weil Gott frei war, den Menschen zu dieser übernatürlichen Glückseligkeit zu berufen oder nicht; darum

---

1) Erster Band. Vierte Abh. Zweites Hauptst. III. n. 348 f.

konnte er ihn auch — die Nicht-Berufung und folglich eine ganz andere Ordnung der Dinge beschließend, — ohne jene Vorzüge lassen.

Aber in einem ganz andern Sinne will man die potentia absoluta und ordinata unterscheiden. Jene soll die Macht Gottes in sich betrachtet, diese die Macht Gottes sein, insofern sie mit den übrigen Vollkommenheiten vereinigt ist, und also durch diese geleitet und regiert wird. Wir haben jedoch am angeführten Orte gezeigt, daß eine solche Unterscheidung der göttlichen Macht in der Wirklichkeit ganz und gar nicht Statt finden kann. Es kann in Gott ebenso wenig ein Können, als ein Wollen geben, das über die Gränzen dessen, was mit seinen übrigen Vollkommenheiten übereinstimmt, hinausgienge; und dies darum nicht, weil seine Macht nicht wie die geschaffene, von einer Weisheit, die etwas von ihr Verschiedenes wäre, regiert und beschränkt wird, sondern weil sie eine Macht ist, die zugleich die Weisheit und Heiligkeit selber ist, und also unmöglich weiter, als diese reichen kann. Dürfte man in Gott außer der weisen und heiligen Allmacht eine physische Allgewalt, die blind und regellos wäre, sich denken: wer würde es dann läugnen, daß Gott dieser zufolge den Menschen nicht nur ohne die Vorzüge, von denen die Rede ist, sondern auch an Geist und Leib verkrüppelt habe erschaffen können? Man sehe doch, was man die Kirche entscheiden läßt, wenn man ihrem Ausspruch einen solchen Sinn unterschiebt. Sie hätte verworfen, was niemand unsinnig genug gewesen ist, zu behaupten, und eben das gelehrt, was die Gegner, die sie verurtheilte, wollten. Denn ihr Ausspruch würde dieser sein: Gott konnte zwar den Menschen nicht erschaffen, wie er jetzt geboren wird; weil seine Weisheit und Heiligkeit das nicht gestatteten: aber er hatte doch die Macht dazu, und niemand hätte ihn, wenn er es gewollt hätte, daran hindern können.

Zehnte Abhandlung.

Von der Sünde des ersten Menschen.

422. Sobald Adam im Paradiese das Gebot Gottes übertreten, und von der verbotenen Frucht gegessen hatte; ward er der Gnade, die ihn zum Kinde Gottes gemacht hatte, beraubt, und fiel dem göttlichen Strafgerichte anheim. Er war von nun an dem Tode, und durch den Tod dem Fürsten der Finsterniß unterworfen. Denn er hatte das Recht auf das himmlische Erbe mit jenem Vorzug der Kindschaft verloren, und wie alle von Gott abgefallene Geister, kam er, wofern er in diesem Zustande starb, auf ewig in die Gewalt der Hölle. Jedoch auch schon vor dem Tode erfuhr er die Wirkungen des göttlichen Zornes; er gerieth durch die Sünde dem Leibe und der Seele nach sofort in einen schlechteren Zustand. Wie sein Leib den Mühsalen, Schmerzen und Krankheiten, so war sein Geist dem Irrthum und der Sünde bloßgestellt, weil die Gnade seinen Verstand nicht mehr erleuchtete, und seine Begierden nicht mehr zügelte.

Jedoch der erste Mensch hat nicht bloß sich selbst, sondern auch seiner ganzen Nachkommenschaft geschadet. Seiner Sünde wegen werden alle Menschen ohne die Gnade der Heiligung, als Kinder des Zornes geboren; sind, wie er, nicht nur den Beschwerden dieses Lebens und den Reizungen zum Bösen, sondern auch dem Tode, und durch den Tod dem Satan unterworfen. Denn die Sünde, der Tod der Seele, ist auf alle übergegangen und jedem eigen geworden, nicht erst durch neue Uebertretungen, worin sie Adam's Vergehen nachahmen, sondern schon durch die bloße Abstammung von ihm; so daß nicht nur die Erwachsenen, sondern auch die unmündigen Kinder, vom Himmelreiche ausgeschlossen sind, wofern sie nicht durch das Sakrament der Wiedergeburt Vergebung erhalten haben.

Dies ist die Lehre von der Erbsünde, wie sie der Kirchenrath von Trient, die wichtigsten Entscheidungen älterer Synoden wiederholend, vorlegt [1]).

---

1) Da wir öfters auf diesen Concilienbeschluß verweisen werden, so wollen wir ihn hier vollständig mittheilen: Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurisseque per offensam praevaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, totumque Adam per illam praevaricationis offensam, secundum corpus, et animam in deterius commutatum fuisse; anathema sit.

Si quis Adae praevaricationem sibi soli, et non ejus propagini asserit nocuisse; et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam eum perdidisse, aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum, mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae; anathema sit: cum contradicat Apostolo dicenti: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.

Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione, transfusum omnibus, inest unicuique proprium, vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Jesu Christi, qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, factus nobis justitia, sanctificatio et redemptio; aut negat ipsum Christi Jesu meritum per Baptismi sacramentum in forma Ecclesiae rite collatum, tam adultis, quam parvulis applicari: anathema sit; quia non est aliud nomen sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. Unde illa vox: Ecce agnus Dei: ecce qui tollit peccata mundi. Et illa: Quicumque baptizati estis, Christum induistis.

Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiam si fuerint a baptizatis parentibus orti, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam, unde fit consequens, ut in eis forma Baptismatis in remissionem peccatorum non vera, sed falsa intelligatur; anathema sit: quoniam non aliter intelligendum est id, quod dixit Apostolus: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt: nisi quemadmodum Ecclesia Catholica ubique diffusa, semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei, ex traditione Apostolorum, etiam parvuli qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem pecca-

Der h. Augustin, der von Gott berufen war, diese Glaubenswahrheit wider die Pelagianer zu vertheidigen, sprach darüber die bemerkenswerthen Worte, daß keine andere durch die Predigt in der Kirche Gottes bekannter, aber auch keine der menschlichen Einsicht verborgener sei [1]). Darum haben auch wir uns nicht sowohl mit den Beweisen für das Dasein, als mit der Untersuchung über die Natur der Erbsünde zu beschäftigen. Es hat seit Pelagius bis auf Socinus kaum Irrlehrer gegeben, welche das Dasein der Erbsünde geläugnet hätten; aber fast alle Sektirer, besonders jene der drei letzten Jahrhunderte, haben in der Bestimmung ihrer Natur geirrt, und auch innerhalb der katholischen Kirche wurden darüber gar manche verschiedene Ansichten aufgestellt. —

Diese Untersuchung soll zu einem Verständniß der Glaubenslehre führen, durch welches die Schwierigkeiten, die sie in sich schließt, so weit es der menschlichen Vernunft möglich sein mag, gelöst werden. Es sind aber vornehmlich zwei Fragen, die sich uns bei nähe-

---

torum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt. Nisi enim quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.

Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quae in Baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi, aut non imputari; anathema sit. In renatis enim nihil odit Deus; quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per Baptisma in mortem; qui non secundum carnem ambulant, sed veterem hominem exuentes, et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii, ac Deo dilecti effecti sunt, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur, et sentit, quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet: quinimo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, S. Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, anathema sit.

1) Hoc peccato nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius. De morib. Ecclesiae. cap. 22.

rer Betrachtung dieser Glaubenslehre aufdrängen: wie ist es erstlich nach dem Begriffe, den uns Vernunft und Offenbarung von der Sünde geben, möglich, daß die Sünde des ersten Menschen auf alle seine Nachkommen durch die bloße Abstammung übergehe, so zwar daß sie Sünder seien? — wie kann es zweitens mit der göttlichen Gerechtigkeit und Güte übereinstimmen, daß wegen des einen Stammvaters Vergehung alle Menschen, bevor sie dieselbe billigen oder mißbilligen konnten, so vieler Güter beraubt und so großen Uebeln preisgegeben werden? —

Erstes Hauptstück.

Von der Natur der Erbsünde.

I.

Ueberblick der hermesischen Lehre.

423. Die Lehre von der Erbsünde wird in jener Stelle des Römerbriefes, auf welche das Concilium von Trient verweist, ganz ausdrücklich vorgetragen. „Durch einen Menschen," sagt der Apostel, „ist die Sünde in diese Welt gekommen, und durch die Sünde der Tod, und so ist der Tod auf alle Menschen übergegangen, in welchem alle gesündigt haben"[1]). Hier wird die Allgemeinheit der Sünde als die Ursache der Allgemeinheit des Todes angegeben, und zudem noch gesagt, daß die Sünde darum allgemein ist, weil alle im ersten Menschen gesündigt haben. — Die gewöhnliche, der Vulgata folgende, Uebersetzung: „in welchem alle gesündigt haben" scheint manchen

---

1) Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Rom. 5, 12.

wegen der Entfernung des Relativ's von dem Substantiv, worauf es sich bezieht, zu hart; sie wollen also das griechische ἐφ' ᾧ nicht mit „in welchem," sondern mit „weil" übersetzen. Die Beweiskraft der Stelle wird dadurch nicht geschwächt. Sie würde es, wofern die Worte: „weil alle gesündigt haben" den Sinn haben könnten: „weil alle ebenso wie Adam gesündigt, seinem Beispiel nachgeahmt haben." Aber eine solche Auffassung duldet der Zusammenhang nicht. Denn der Apostel lehrt, daß alle sterben, weil alle gesündigt haben. Nun aber sterben gar viele, ehe sie den Ungehorsam des ersten Menschen durch eigene Uebertretungen nachahmen konnten. So muß also der Sinn jener Worte immer sein: „weil alle in ihm gesündigt haben," „weil seine Sünde eine Sünde aller war." — Und eben dies spricht der Apostel sehr deutlich in den bald nachher folgenden Worten aus: „Gleichwie also durch des Einen Sünde auf alle Menschen Verdammniß kam, so kommt auch durch des Einen Gerechtigkeit auf alle Menschen Rechtfertigung des Lebens. Denn gleich wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die Vielen zu Sündern geworden sind; so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten"[1]).

424. Ohne im übrigen dieser in der Theologie gewöhnlichen Beweisführung zu widersprechen, will jedoch Hermes von einigen Worten des Apostels eine Erklärung geben, auf welche man vor ihm nie aufmerksam geworden, und von welcher doch das richtige Verständniß der ganzen Lehre von der Erbsünde abhängig sein soll. Wie nämlich an dieser letzten Stelle gesagt wurde, daß durch den Ungehorsam des Einen die Vielen zu Sündern geworden; so, sagt er, bedeute auch jenes: „in welchem alle gesündigt haben" —

1) Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem; sic etiam per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae. Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi; ita et per unius obeditionem justi constituentur multi. Im Griechischen heißt es: οἱ πολλοι; daher übersetzt man mit Recht: die Vielen, d. i. Alle. Uebrigens bemerke man, daß wie die Abstammung von Adam der fleischlichen Geburt nach die Bedingung ist, ohne welche seine Sünde nicht auf uns übergeht, so auch die Gerechtigkeit Christi nur jene zu Gerechten macht, welche aus dem Wasser und dem h. Geiste wiedergeboren werden.

nicht: „in welchem alle sündhaft gehandelt haben" — sondern: „in welchem alle sündhaft geworden sind." Sowohl das deutsche Zeitwort „sündigen," als das lateinische peccare und das griechische ἁμαρτανειν sei nicht immer rein thätig, sondern habe „auch eine gewisse Mittelbedeutung, etwa die des griechischen Mediums oder des lateinischen Neutrums, und heiße dann „eine Sünde oder Schuld bekommen," oder „schuldig werden," ohne alle Rücksicht darauf, wie einer die Schuld bekomme, ob durch eigene Thätigkeit oder ohne dieselbe" [1]). Man müsse aber das Wort an unserer Stelle in solcher Bedeutung nehmen, weil sie sonst etwas sich Widersprechendes lehre, daß nämlich die freie Thätigkeit des ersten Menschen auch die freie Thätigkeit seiner Nachkommen gewesen. — Dies ist der Grundgedanke der sehr ausführlichen Abhandlung, die Hermes über das Dasein und die Natur der Erbsünde liefert: wir haben uns die Erbsünde nicht als eine That d. i. nicht als eine von allen Menschen begangene Uebertretung des göttlichen Gebotes, sondern als einen Zustand d. h. als eine allen Menschen anhaftende Beschaffenheit, durch die sie sündhaft sind, zu denken.

Ganz anders, so berichtet dann Hermes, seit Augustin die meisten Theologen. Indem sie das Zeitwort peccavere ohne alles Bedenken als thätig nahmen; brachten sie auch die Erbsünde unter den Begriff einer von dem Menschen selbstthätig begangenen Sünde. „Sie war in uns, wie die That selbst ursprünglich in Adam gewesen war, Ungehorsam gegen Gott, und schloß eine freie moralische Schuld ein; sie hieß Erbsünde, nicht uneigenthümlich, sondern so eigenthümlich, als irgend eine freie Uebertretung des göttlichen Gebotes den Namen Sünde trägt." (§. 226.) Durch diesen Begriff von der Erbsünde geriethen sie nun nothwendig in Schwierigkeiten, denen sie sich vergeblich durch allerlei Erklärungen und Hypothesen zu entwinden suchten. — Aber auch jene, welche die Erbsünde allerdings nicht als That, sondern als Zustand auffaßten, wußten diesen Zustand dennoch nicht so zu erklären, daß sie die Widersprüche mit andern Wahrheiten der Vernunft und Offenbarung vermieden hätten. —

---

1) Dogmatik. Dritter Theil. §. 222. S. 99 u. ff.

425. Daher will also Hermes „eine ganz neue Ansicht der Sache und einen ganz neuen Begriff von der angeerbten sündhaften Beschaffenheit“ — (denn so müsse man, sagt er, eigentlich die Erbsünde nennen) — „zu gewinnen suchen.“ Diese Ansicht aber ist, daß die angeerbte sündhafte Beschaffenheit in dem Mißverhältniß zwischen der Vernunft und Sinnlichkeit, in der concupiscentia, bestehe. Um sie zu begründen, wird zuerst gezeigt, daß die Erbsünde in jenem Mißverhältniß wohl bestehen könne, alsdann, daß sie wirklich darin bestehe.

„Sie kann darin bestehen. — Die ersten Menschen waren durch das richtige Verhältniß zwischen Vernunft und Sinnlichkeit sittlich gut beschaffen, und als solche Gott wohlgefällig, gerecht und heilig; nach ihrem Falle aber durch das Mißverhältniß zwischen Vernunft und Sinnlichkeit Gott mißfällig, ungerecht und unheilig. Nun gehörte aber jene sittlich gute Beschaffenheit zur Natur der ersten Menschen; — sie waren damit geschaffen; — der Verlust derselben war also eine Veränderung ihrer Natur, und konnte als solche ohne alle Dazwischenkunft Gottes und der Menschen auf ihre natürlichen Nachkommen übergehen. Nehmen wir dieses an, „so „wären diese Nachkommen eben darum als für Gerechtigkeit und „Heiligkeit gar nicht aufgelegte Wesen, als Wesen, deren innerer „Zustand der des eigentlichen Sünders ist, in diese Welt geboren „worden, und sie wären um dieser für das sittlich Gute gar nicht „aufgelegten Natur willen, für sich schon, ohne alle andere Rücksicht „auf Adam's That, ein Gegenstand des göttlichen Mißfallens ge„wesen; denn ein so beschaffenes vernünftig sinnliches Wesen konnte „nicht anders als dem heiligen Gott mißfallen — er hatte es nicht „erschaffen.“ (S. 156).

„Es wird, so meint Hermes, durch diese (neue) Ansicht der Offenbarungslehre von der Erbsünde vollkommen genug gethan; aber auch die Art der Fortpflanzung derselben wird aus ihr erklärt. Wir sehen nämlich, daß die Kinder nicht nur in Ansehung des Leibes, sondern auch in Ansehung des Geistes den Eltern ähnlich sind; und zwar ist dies ganz besonders der Fall in Betreff der niederen Seelenfähigkeiten, der Sinne, der Phantasie, des Gefühls. Wie sollte sich also die Sinnlichkeit, der Inbegriff aller niederen Seelenkräfte, nicht in jener überwiegenden Stärke, die sie gegen die Ver-

nunft bekommen hatte, haben forterben können? — Man kann gewiß nicht behaupten, daß dies, was im Gange der Natur nothwendig war, von Gott habe verhindert werden müssen. Denn um es zu verhindern, hätte Gott entweder die durch die Sünde verdorbene Natur der ersten Menschen wieder umschaffen, oder ihnen das Vermögen, sich fortzupflanzen benehmen müssen. Man sieht aber nicht, wie ihn seine Eigenschaften zu dem Einen oder dem Andern hätten bestimmen müssen." —

Hiemit glaubt also Hermes dargethan zu haben, daß die Erbsünde in der unordentlichen Begierlichkeit bestehen könne, d. h. daß man, dieses angenommen, alles was die Offenbarung von der Erbsünde lehre, genügend erklären könne. Aber, heißt es nun weiter,

426. „Sie besteht auch wirklich darin, d. h. es läßt sich aus der Offenbarung beweisen, daß die Erbsünde dies und nichts anders ist." Wie das? Die Erbsünde kann nicht aus unserer moralischen Freiheit sein, so nämlich, daß wir durch unsere eigene freie Moralität Gott von unserm ersten Dasein an mißfielen; sie ist aber auch eben so wenig daraus erklärlich, daß Gott uns unmittelbar wegen der Sünde eines Andern (Adam's) seine Gnade oder Geneigtheit vorenthalte: es muß also, das ist jetzt nothwendig, im Wege des Physischen von dem, wodurch Adam Gott mißfällig war, etwas auf uns übergehen, was auch uns eine sündhafte Beschaffenheit giebt. Dies, was im Wege des Physischen auf uns übergeht, muß aber selbst etwas Physisches, und zwar etwas physisch-Geistiges, und überdies noch ein solches Geistige sein, das auf unsere Moralität Einfluß hat. Ist nun dies die oft erwähnte unordentliche Sinnlichkeit? Wir müssen es annehmen. Denn diese entstand in den ersten Menschen durch die Sünde, und blieb in ihnen, und hätte sie, auch wenn sich ihr Herz bekehrte, Gott mißfällig gemacht: sie ist auf uns alle übergegangen; durch sie wird alles, was die Offenbarung von der Erbsünde lehrt, genügend erklärt: alles dies läßt sich nur von ihr und von keiner andern uns bekannten Eigenschaft unseres Geistes sagen: was ist also wahrscheinlicher, als daß sie die Erbsünde sei?

Diese höchste Wahrscheinlichkeit soll nun aber zur Gewißheit werden, wenn man, was der Apostel Röm. 7, 7. bis zu Ende

lehrt, betrachtet. Er redet dort von der Sünde, die in uns wohnt und uns beherrscht, und die Ursache aller Sünden ist, die der Mensch begeht. Unter dieser Sünde versteht er aber nicht die sündhafte Handlung selbst, sondern die Geneigtheit dazu, die unordentliche Sinnlichkeit, das Gesetz des Fleisches. Von dieser aber, als der Ursache aller Sünden befreit werden, ist ihm dasselbe als erlöst und glücklich werden. Sie muß also die Erbsünde selber sein. Denn wäre diese noch ein anderes, tieferes Uebel, wodurch wir Gott mißfielen; so hätte ja der Apostel durch die Befreiung von der Begierlichkeit sich nicht befriedigt fühlen können.

II.

Hermes erneuert in seiner Lehre die Irrthümer Zwingli's und Jansenius.

427. Wenn wir nicht schon so manche Beweise hätten, daß Hermes in den Schriften der Theologen, die er zu widerlegen unternimmt, in hohem Grade unbewandert war; müßten wir erstaunen, wie er, was wir eben vernommen haben, für eine ganz neue Ansicht und einen ganz neuen Begriff von der Erbsünde ausgeben konnte. Die Lehre, die er vorträgt, ist nicht nur ihrer Grundlage, sondern auch allen ihren Theilen nach seit Jahrhunderten von den Theologen ausführlich behandelt und widerlegt worden.

Zunächst stimmen fast alle Sektirer, welche das Dasein der Erbsünde nicht läugneten, aber in der Erklärung ihres Wesens irrten, eben darin überein, daß in der unordentlichen Sinnlichkeit das Wesen der Erbsünde zu suchen sei. So Luther, so Calvin, so Zwingli, so Bajus und die Jansenisten. Um diese zu widerlegen, hoben die katholischen Theologen hervor, daß die unordentliche Sinnlichkeit, möge man darunter eine bloße Anlage, der zufolge beim Erwachen der Vernunft ungeregelte Triebe entstehen, oder diese Triebe selber, die actuelle Begierlichkeit sich denken, gar nicht eigentlich Sünde ist. Sollte dies Hermes nicht eingesehen haben? Allerdings. Warum schloß er aber daraus nicht mit den Theologen, daß also auch das Wesen der Erbsünde in jener Be-

gierlichkeit nicht bestehen könne? Weil er, wie wir hörten, läugnet, daß die Erbsünde Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes genannt werden könne.

Wo Hermes zuerst beweisen will, daß die Worte des Apostels: „in welchem alle gesündigt haben," nicht bedeuten: „in welchem alle sündhaft gehandelt haben," sondern: „in welchem alle sündhaft geworden sind;" nimmt er dieses „sündhaft werden" für gleichbedeutend mit „Sünder" oder „schuldig werden." Man könnte also glauben, nur insofern läugne er, daß die Erbsünde im eigentlichen Sinne Sünde sei, als sie nicht That, sondern Zustand, keine actuelle Sünde sei. Aber dem ist nicht so: er folgert aus jener seiner Erklärung, daß die Erbsünde keine Schuld in sich schließe [1]), und redet später immer in der Voraussetzung, daß er bewiesen habe, in den Worten des Apostels liege nichts anders, als daß wir zum Sündigen geneigt seien. In der Lehre von der Rechtfertigung wird dies dann viel unumwundener ausgesprochen. Wir lesen dort: „Durch die Erbsünde allein mißfallen wir Gott nicht wegen einer actuellen sittlichen Verkehrtheit unseres Willens, sondern weil wir durch eine uns angestammte Anlage des Geistes, nämlich durch die uns angeerbte unordentliche Sinnlichkeit, zur actuellen sittlichen Verkehrtheit des Willens aufgelegt sind, und nur dazu aufgelegt sind." Das ließe sich noch einigermaßen erklären. Aber was folgert Hermes daraus? „Die Erbsünde schließt keine actuelle sittliche Verkehrtheit des Willens ein, also auch keine Schuld in der Annahme und Fortsetzung einer solchen Verkehrheit. Daher hat die erste und eigentlichste Wirkung der Genugthuung Christi, die Verzeihung, in Ansehung derselben gar keine Anwendung, weil das fehlt, wofür wir der Verzeihung bedürften." Dahingegen ist „die wirk-

---

1) Siehe die so eben aus §. 226. S. 143 angeführte Stelle. Schon vorher aber hatte Hermes gesagt: „Daß Augustin in der Erbsünde eine Culpa annimmt, wie in der wirklichen Sünde, ist der Grund, warum er die nicht getauften Unmündigen zur positiven Strafe verdammen muß": (als wenn die negative Strafe, die Beraubung der himmlischen Glückseligkeit, nicht auch Strafe wäre.) „Sein Grund ist aber nichts als: in quo omnes peccaverunt. Das Trident. Sess. 5. can. 5. sagt wohl reatum peccati originalis, aber nicht reatum culpae peccati originalis." §. 223. S. 131.

liche Sünde Sünde im eigentlichen Sinne, und macht durch die Schuld, die sie einschließt, strafwürdig vor Gott und dem Gewissen. Der wirkliche Sünder bedarf daher der Verzeihung." (§. 260.) — Es ist also ganz klar, daß Hermes die Erbsünde nicht gerade deßhalb Sünde im uneigentlichen Sinne des Wortes genannt wissen will, weil sie Zustand, nicht That sei; sondern vielmehr deßhalb, weil sie keine Schuld in sich schließe, wegen welcher wir der Strafe würdig und der Verzeihung bedürftig wären. Sie wird nur Sünde genannt, weil wir durch sie zum Sündigen geneigt sind.

428. Wenn Hermes sich also dadurch, daß er die Begierlichkeit nicht für eigentliche Sünde erklärte, von der Irrlehre Luther's und Calvin's entfernte; so ist er durch die Behauptung, daß die Erbsünde nicht Sünde im eigentlichen Sinne sei, zu Zwingli's Irrthum übergegangen. Dieser erklärt ausdrücklich als die ihm eigene Lehre, daß die Erbsünde nicht im wahren, sondern im tropischen Sinne Sünde genannt werde. Sie sei eine krankhafte Beschaffenheit unserer Natur, die nur darum Sünde heiße, weil sie durch die Sünde des ersten Menschen entstanden sei, und uns zum Sündigen geneigt mache [1]).

Indessen wenn Hermes läugnet, daß wir durch die Erbsünde schuldig und strafwürdig seien; so giebt er doch zu, daß wir ihretwegen Gott mißfallen. Aber dies Mißfallen, so erklärt er ausdrücklich, hat seinen Grund in der Beschaffenheit unserer Natur ohne alle Beziehung auf die That des ersten Menschen. Hiemit hat Hermes aus Bajus und Jansenius Lehre, so viel, als er, ohne seinen Grundirrthum zu verlassen, konnte, in seine Theorie aufge-

1) Unde colligimus, peccatum originale morbum quidem esse, qui tamen per se culpabilis non est, nec damnationis poenam inferre potest, utcunque hic nobis Theologorum disputationes et sententiae reclamitent. — — Hoc volo, culpam originalem non vere, sed metonymice a primi parentis admisso culpam vocari: esse autem nihil aliud, quam conditionem, miseram quidem illam, at multo leviorem, quam crimen meruerat. — — Est ergo ista ad peccandum amore sui propensio peccatum originale, quae quidem propensio non est proprie peccatum, sed fons quidam ac ingenium. De baptismo tract. 3. cf. Bellarm. De amiss. gratiae et statu peccati. l. 4. c. 2.

nommen. Diese Sektirer läugneten nicht, daß die Erbsünde Schuld und Verdammniß in sich schließe, aber sie behaupteten, um schuldig oder strafwürdig zu sein, genüge die schlechte Verfassung des Willens, auch wenn dieselbe nicht Folge freier Bestimmung sei. Daher sagte Bajus, wir seien durch die uns angeerbte verkehrte Richtung unseres Willens Sünder, ohne alle Rücksicht auf den Willen Adam's, von dem sie ihren Ursprung habe; und Jansenius stimmte darin mit ihm überein. Zwar unterschied Jansenius in der Erbsünde, wie der h. Augustin, die Begierlichkeit als das Materiale, von der Schuld als dem Formalen; aber faßte dennoch die Begierlichkeit als den Grund oder die Ursache der Schuld. Wo immer die unordentliche Sinnlichkeit im Menschen sich finde, da sei auch ganz abgesehen von ihrem Ursprung der reatus culpae vorhanden. Weßhalb er denn auch über die Art, wie sich die Erbsünde fortpflanze, gerade so spricht, wie Hermes. Sie sei etwas Physisches, und gehe auf dem Wege des Physischen auf die Nachkommen über, ohne daß man deßhalb irgend eine positive göttliche Anordnung voraussetzen müßte. Wir erben von Adam jene schlechte Beschaffenheit unserer Natur, wie die Kinder die Krankheiten, sowohl des Gemüthes als des Leibes, von den Eltern zu erben pflegen[1]).

III.

Die Erbsünde als Zustand und als Handlung.

429. Hermes wirft den Theologen, die dem h. Augustin gefolgt seien, vor, und sieht als Grund alles Irrthümlichen, das er bei ihnen finden will, an, daß sie die Erbsünde auch in den Nachkommen Adams als eigentliche Sünde, d. h. nach seiner Erklärung

---

1) De statu nat. lapsae l. 1. c. 3. 6. 15. wo es heißt, die Größe der Sünde Adam's habe als physische Ursache in ihm die Begierlichkeit hervorgebracht, und diese gehe auf seine Nachkommen über non secus ac subinde caecitas, podagra aliaque parentum vitia cum affectuum tum corporum transfundantur, idque ex natura rei, non ex ulla positiva Dei vel Adami voluntate.

als actuelle Sünde und folglich als eine freie Uebertretung des göttlichen Gebotes auffaßten. Dahingegen macht er aufmerksam, daß jene, welche das Wesen der Erbsünde in der Beraubung der heiligmachenden Gnade gesucht, dieselbe nicht als actuelle, sondern als habituelle Sünde gedacht hätten. — Giebt es wirklich unter den katholischen Theologen eine solche Verschiedenheit der Ansichten? Keinesweges. Man findet ganz gewiß keinen einzigen, der die Erbsünde nicht als etwas Habituelles, als einen Zustand betrachte. Auch erklären dies alle ganz bestimmt, und pflegen, wenn sie von der Natur der Erbsünde handeln, mit der Unterscheidung zwischen actueller und habitueller Sünde zu beginnen; von dem Wesen der letzteren aber ausführlicher zu handeln. Indessen betrachten doch auch wiederum alle die Erbsünde nicht bloß als Zustand, sondern zugleich als Handlnng, und wenn einige zuweilen sagen, die Erbsünde sei habituelle und nicht actuelle Sünde, so verstehen sie unter der letzteren jene, welche der einzelne Mensch mit seinem eigenen Willen begeht.

Auch wir müssen nun, um in dieser Untersuchung mit der nöthigen Klarheit fortzuschreiten, die Sünde, insofern sie Handlung ist, von der Sünde, insofern sie Zustand ist, wohl unterscheiden. Die Sünde als **Handlung** ist eine freie Uebertretnng des göttlichen Gesetzes. Die Sünde als **Zustand** ist eine Folge dieser Handlung, der durch sie gesetzte und fortdauernde Grund, weßhalb jener, welcher gesündigt hat, Sünder ist und genannt wird. Sie kann nicht darin allein bestehen, daß jemand gesündigt, und folglich die Unschuld verloren hat. Denn der Zustand der Sünde kann aufhören, und der Sünder wieder zum Gerechten werden: aber in alle Ewigkeit wird es wahr bleiben, daß er gesündigt hat; und er kann wohl ein gerechtfertigter Büßer, aber nicht wieder ein Unschuldiger werden. Der Zustand der Sünde oder die habituelle Sünde ist, wie gesagt, eine Folge der sündhaften Handlung, aber eine reelle, in dem, der sündigte, fortdauernde Folge. Sie besteht darin, daß er von Gott abgewandt und getrennt ist, Gottes Gnade und Wohlgefallen verloren hat, des göttlichen Zornes und der Strafe würdig geworden ist. — Dies ist der eigentliche **Zustand der Sünde**, und derselbe also wohl von der Neigung zum Sündigen zu unterscheiden. Denn diese Neigung kann vorhanden, sie

kann überwiegend, sie kann so groß sein, daß sie dem Menschen gleichsam Gewalt anthut, ohne daß er deßhab Sünder sei: eben weil er nicht dadurch zum Sünder wird, weil er zum Sündigen geneigt ist oder sündigen wird; sondern dadurch allein, daß er gesündigt hat.

430. Nun ist es Lehre der Offenbarung, daß wir als Sünder geboren werden, und mithin im Zustand der Sünde sind, ehe wir noch mit eigenem Willen das Gesetz Gottes verletzen konnten. Derselbe Apostel, der da spricht: „Wir sind von Geburt an Kinder des Zornes," — sagt auch von den neugebornen Zwillingen Jakob und Esau, daß Gott unter ihnen gewählt, ehe sie noch etwas Gutes oder Böses gethan hatten. Demzufolge deuten die Theologen nicht etwa bloß an und geben nicht bloß zu, sondern erklären ganz ausdrücklich, und dringen darauf, daß die Erbsünde, wenn wir sie in den Nachkommen Adam's betrachten, keine sündhafte Handlung, sondern ein sündhafter Zustand ist. Aber freilich sie lehren auch und zwar nicht als ihre Meinung, sondern als Glaubenssatz der Kirche, daß dieser sündhafte Zustand ein Stand der Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes ist; so daß wir in ihm von Gott abgewandt, seiner Gnade beraubt, wahre und eigentliche Sünder und als solche seines Mißfallens würdig und seiner Strafgerechtigkeit anheimgefallen sind. —

Allein es ist ja gar nicht möglich, daß jemand im Zustande der Sünde sei ohne vorhergegangene sündhafte Handlung; er kann, sagten wir noch so eben, nur dadurch Sünder sein, daß er gesündigt, nur deßhalb Gottes Mißfallen und Gottes Zorn verdienen, weil er ihn beleidigt hat. Allerdings; und eben darum lehren die Theologen ferner mit derselben Uebereinstimmung, daß man in der ererbten Sünde ebensowohl als in der persönlichen außer dem Zustand, der Folge ist, eine Handlung, die Grund ist, anerkennen muß. Welches ist diese Handlung? Es ist die freie Uebertretung des göttlichen Gebotes, die der erste Mensch im Paradiese begieng, insofern dieselbe nicht bloß seine persönliche, sondern zugleich eine alle seinen Nachkommen auf gewisse Weise gemeinsame Handlung war. Ebendeßhalb wird die Sünde des ersten Menschen auch schon von den ältesten Theologen peccatum naturae, Sünde des Geschlechtes genannt. — Die Theologen lehrten also nicht, daß wir im Zu-

stande der Sünde geboren werden, ohne daß eine freie Uebertretung des göttlichen Gesetzes, die auf irgend eine Weise auch unsere Uebertretung war, vorangegangen sei, sondern daß wir darin geboren werden, ohne mit eigenem freien Willen, jeder für sich das Gesetz übertreten zu haben. Wie nun aber nicht bloß durch das persönliche Thun der Einzelnen, sondern auch durch die eine That des Stammvaters ein allen gemeinsamer Zustand der Sünde herbeigeführt werden, d. h. wie es eine Sünde des Geschlechtes habe geben können; das suchten die Theologen auf verschiedene Weise zu erklären, ohne zu verhehlen, daß besonders hier jener Ausspruch des h. Augustin seine Anwendung finde: nihil ad intilligendum secretius. (n. 422).

431. Und nun ist auch leicht einzusehen, wie Hermes zu seinen irrigen Behauptungen verleitet wurde. Wenn er so sehr hervorhebt, daß die Erbsünde in den Nachkommen Adams doch nicht ebenso wie die wirkliche Sünde als Handlung, sondern vielmehr als Zustand betrachtet werden könne; so wiederholt er nur, was alle Theologen vor ihm gesagt hatten, insofern jedoch, was in jenen seinen Worten liegt: „ebenso wie die wirkliche Sünde" —, festgehalten wird. Weil ihm aber in der Lehre, daß die Handlung Adams nicht bloß eine persönliche, sondern zugleich eine allen seinen Nachkommen gemeinsame Handlung gewesen, ein Widerspruch zu liegen schien, den keine Erklärungen der Theologen lösten; so verwarf er diese Lehre, und behauptete, die Erbsünde könne nur Zustand, d. h. eine solche Beschaffenheit unserer Natur sein, welche uns ohne alle Beziehung auf die That Adams, die sie hervorgebracht, zu Sündern mache. Sobald er aber einmal dies behauptet hatte, mußte er auch läugnen, daß dieser sündhafte Zustand Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes sei, daß er uns schuldig und strafwürdig mache. Denn es ist schlechterdings unmöglich, im wahren Sinne des Wortes Sünder zu sein, ohne irgendwie gesündigt zu haben.

Wenn also die Theologen durch ihre Erklärungen nicht alles Dunkel, das diese Glaubenslehre umhüllt, zerstreut haben; so hat dagegen Hermes durch seine Erklärungen die Glaubenslehre selber so entstellt, daß kaum noch etwas von ihrem wahren Inhalt übrig bleibt. Dies wird einleuchtend werden, wenn wir nun sowohl aus

den Bekenntnissen der Kirche, als auch aus den Quellen der Offenbarung die beiden Sätze, die Hermes läugnet, beweisen: erstlich, daß der sündhafte Zustand, in dem wir geboren werden, ein Zustand der Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes ist; und zweitens daß wir in diesem Zustande darum geboren werden, weil die Sünde Adams auch unsere Sünde war, oder was dasselbe ist, weil wir alle in Adam gesündigt haben.

IV.

Die Erbsünde ist Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes.

432. Hermes konnte seine Behauptung, daß die Erbsünde nicht im eigentlichen Sinne Sünde sei, gewiß nicht deutlicher erklären, als indem er läugnete, daß wir in Ansehung derselben der Verzeihung bedürfen. Denn wer der Verzeihung nicht bedarf, der hat auch ganz gewiß keine Schuld. Aber durch nichts auch konnte er selbst klarer an den Tag legen, daß seine Behauptung mit der Lehre der Kirche in Widerspruch steht. Oder lesen wir nicht im tridentinischen Kirchenrath, „daß der Glaubensnorm und apostolischen Ueberlieferung zufolge auch die Kleinen, welche in sich selbst noch keine Sünde begehen konnten, in aller Wahrheit zur Vergebung der Sünden getauft werden?" und verfluchte die Kirche nicht in demselben Beschlusse (can. 4.) den Irrthum der Pelagianer, daß die Kinder keine Sünde hätten, die durch die Taufe müßte getilgt werden, „weil daraus folge, daß in Ansehung ihrer jenes gewöhnliche Bekenntniß der Kirche: „Ich glaube an eine Taufe zur Vergebung der Sünden" — nicht wahr sei?" —

Man wird doch hier nicht einwenden, unter Vergebung der Sünde werde nicht die Verzeihung d. i. der Nachlaß der Schuld, sondern nur der Nachlaß der Strafe verstanden. Denn erstlich hieße dies den Worten der Kirche Gewalt anthun. Vergebung der Sünden kann zwar Nachlaß der Schuld und Nachlaß der Strafe zugleich heißen; aber zunächst und vornehmlich wird darunter ganz

gewiß die Nachlassung der Schuld verstanden. Daher kann es zwar diese allein und nicht zugleich gänzlichen Erlaß der Strafe, aber nicht umgekehrt bloß Nachlaß der Strafe bedeuten. — Und wäre dies nicht durch den bloßen Sprachgebrauch gewiß, so würde es durch die Natur der Sache außer Zweifel gesetzt werden. Oder könnten etwa die Kinder strafwürdig sein, wenn sie nicht schuldig wären? könnten sie des Nachlasses der Strafe bedürfen, wenn sie nicht der Verzeihung bedürften? Die Strafe setzt doch wohl in jedem gerechten Urtheile die Schuld voraus. Wenn wir von Adam keine Schuld, die uns der Verzeihung bedürftig macht, geerbt haben; so können die Folgen der Sünde Adam's in uns wohl ein Unglück, ein Uebel, aber gewiß nicht Strafe sein. Hieße also Vergebung der Sünde auch wirklich nichts anders als Nachlaß der Strafe; so würden doch nur jene ihrer bedürfen, die auch mit Schuld beladen sind oder wenigstens waren.

Aus diesem Grunde gewinnt Hermes auch nichts, wenn er gegen den h. Augustin bemerkt, die Kirche habe zwar erklärt, es werde in der Taufe der reatus peccati originalis, aber nicht der reatus culpae peccati originalis nachgelassen. Denn wenn hier reatus nicht reatus culpae wäre, so müßte es doch reatus poenae sein; dieser aber setzt jenen als Grund voraus.

Indessen da nun Hermes diese Stelle des Kirchenrathes anführt, warum hat er denn nicht wenigstens die dort unmittelbar folgenden Worte angesehen? „Wenn jemand," spricht die Kirche, „läugnet, daß durch die Gnade Jesu Christi, welche durch die Taufe ertheilt wird, der reatus der Erbsünde nachgelassen, oder auch behauptet, es werde alles das, was zur wahren und eigentlichen Natur der Sünde gehört, nicht hinweggenommen, sondern nur verwischt (radi) oder nicht mehr angerechnet; so sei er verflucht." So ist denn wohl außer allem Zweifel, daß nach der Lehre der Kirche die Erbsünde das, was zur wahren und eigentlichen Natur der Sünde gehört, in sich schließt.

433. Aber sehen wir, ob Hermes dies nicht auch in dem göttlichen Worte selbst hätte finden müssen. Der Apostel sagt: „Durch einen Menschen ist die Sünde in diese Welt gekommen, und durch die Sünde der Tod, und so ist der Tod auf alle Menschen übergegangen, weil in ihm alle gesündigt haben." Hermes selbst

thut durch eine gar weitschweifige Auslegung der ganzen Stelle dar, daß die Sünde, welche durch den einen Menschen in die Welt gekommen ist, nicht die vorübergehende That Adam's in sich allein betrachtet, sondern nur eine in die Welt kommende und in der Welt bleibende, allen Menschen gemeinsame Sünde, und als solche Ursache des allgemeinen Todes sein kann. Wer könnte das läugnen? Soll nun aber damit seine Behauptung, daß die Erbsünde nicht im eigentlichen Sinne des Wortes Sünde sei, bestehen; so muß in jener Stelle des Apostels sowohl das Hauptwort Sünde als auch das Zeitwort Sündigen im uneigentlichen Sinne, nämlich für die Wirkung der Sünde Adam's und die Ursache unseres Sündigens, d. h. für die Neigung zum Sündigen stehen. Eben dies hatte auch Zwingli behauptet [1]). — Hermes redet nun an mehr als zwanzig Stellen, wo er bald den h. Augustin, bald die späteren Theologen tadelt, so, als wenn er dies in jener seiner exegetischen Untersuchung bewiesen hätte. Dem ist aber nicht so. Er hat das, worauf es hier ankommt, nicht bewiesen, und überdies in den Worten des Apostels das, was ihn widerlegt, selbst an's Licht gebracht.

Er redet nämlich zwar ein Weites und Breites über die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *ἁμαρτανειν*, und will daraus, wie wir schon bemerkten, darthun, daß dieses Wort und ebenso das lateinische peccare und sogar unser „sündigen" statt sündhaft handeln auch sündhaft werden bedeuten könne. Wenn nun diese seine Beweisführung gültig wäre, hätte er dann etwa dargethan, daß das Wort Sündigen auch im uneigentlichen Sinne stehen, und also nicht Sünder werden, sondern zum Sündigen geneigt werden bedeuten könne? Er hat dies gar nicht einmal versucht; sondern, wo er sich mit der Auslegung dieser Stelle beschäftigt, — weil er nämlich dort noch erst von dem bloßen Dasein der Erbsünde handelt, — nichts anders zu beweisen unternommen, als: der Apostel lehre, daß wir alle durch Adam eine sündhafte Beschaffenheit bekommen haben; welcher Art aber diese sündhafte Beschaffenheit sei, und worin sie bestehe, das läßt er einst-

1) Comment. in ep. ad Rom. c. 5.

weilen noch auf sich beruhen. Ja, er sagt sogar, ἁμαρτανειν heiße in jener Bedeutung des Mediums oder Neutrums so viel als „eine Sünde oder Schuld bekommen,“ „schuldig werden.“ Wo er nun aber später, von der Natur der Erbsünde redend die Theologen widerlegen will; da spricht er so, als wenn er durch eine bessere Auslegung dieser Schriftstelle, worauf sie sich berufen, gezeigt hätte, daß darin von einer sündhaften Beschaffenheit, die nicht eigentlich Sünde sei, und keine Schuld in sich schließe, die Rede sei. — Er hatte nämlich — nur so kann ich mir diese und andere Mißgriffe erklären — von dem Zustand der Sünde, dem peccatum habituale, keine bestimmte Vorstellung, und meinte, wo das Wort Sünde nicht eine sündhafte Handlung, sondern eine Beschaffenheit ausdrücke, da werde es auch nicht im eigentlichen Sinne genommen, und bedeute nichts anders als Anlage zum Sündigen. —

434. Aber lassen nun die Worte des Apostels die Auslegung, die Hermes ihnen geben will, zu? Daß das Hauptwort Sünde in jener uneigentlichen Bedeutung für Neigung zur Sünde oder Begierlichkeit genommen werden könne, und an andern Stellen wirklich genommen werde, läßt sich gewiß nicht in Abrede stellen; aber mit Unrecht würde man daraus schließen, daß auch das Zeitwort Sündigen eine solche Bedeutung zulasse. Man kann gewiß keine einzige Stelle anführen, wo es in solchem Sinne genommen würde, und jedermann fühlt, wie unerträglich hart eine solche Art zu reden wäre. Auch wir sagen ohne Zwang, „die Sünde“ statt „die böse Begierlichkeit regt sich in mir“; aber können wir deßhalb auch statt: „ich bin zur Sünde geneigt worden,“ oder: „es ist in mir Begierlichkeit entstanden,“ sagen: „ich habe gesündigt“? Und wenn man es könnte, und wenn wirklich Sündigen an andern Stellen so viel hieße als zur Sünde geneigt werden; so könnte man es doch an dieser unserer Stelle so nicht erklären.

Hermes selber hat dies, wie wir sagten, an's Licht gebracht, indem er nämlich in ihr eine Wahrheit nachweist, die mit diesem uneigentlichen Sinne gar nicht bestehen kann. Auch er findet in den Worten des Apostels nicht bloß, daß die Sünde, die durch Adam in die Welt kam, wie immer die Ursache des allgemeinen Todes sei; sondern auch, daß alle Menschen den Tod als Strafe der Sünde, mit welcher sie durch ihre Abstammung von Adam behaftet sind,

erdulden [1]). Diese Auslegung ist ohne Zweifel richtig und die einzig mögliche. Für Adam war der Tod ganz gewiß nicht bloß eine Folge seiner That, sondern die ausdrücklich angedrohte Strafe. Nun lehrt aber der Apostel, daß durch jene seine That der Tod darum über alle Menschen gekommen ist, weil alle gesündigt haben. Offenbar also will er sagen, daß wie für Adam, so für Alle der Ausspruch gilt: „Der Tod ist der Sünde Lohn." Es leiden also die Menschen den Tod nicht wie ein durch Adam's Verschulden über sie hereingebrochenes Unglück, sondern als eine Strafe der ihnen mit Adam gemeinsamen Sünde.

435. Noch deutlicher liegt dies in den andern bald nachher folgenden Worten des Apostels, worin nämlich gesagt wird, daß durch die Sünde des Einen über alle Menschen Verdammniß gekommen ist, weil durch des Einen Ungehorsam alle zu Sündern geworden sind. Wiederum giebt Hermes selber als den unverkennbaren Sinn dieser Stelle an, daß über alle Menschen darum, weil sie der Sünde des ersten Menschen theilhaftig sind, „Verdammniß, d. h. Verurtheilung (κατακριμα) erstlich zum Tode, dann aber auch zum Mißfallen Gottes und allen nothwendigen Folgen desselben, also wenigstens zum Verlust der übernatürlichen Glückseligkeit gekommen ist." So sind also die Menschen dem Tode unterworfen, und vom Himmel ausgeschlossen, nicht durch irgend ein

---

1) S. 94 heißt es: „Der Tod kam also in die Welt, weil zuvor die Sünde durch jenen Einen in die Welt gekommen war; und der Tod kam über alle Menschen, weil alle (sei es, auf welche Weise auch immer) gesündigt haben: folglich war der Tod ein Uebel, das um der Sünde willen erst in die Welt kam, und was um der Sünde willen über alle Menschen kam. Was ist aber ein Uebel, das um der Sünde willen von Gott über die Menschen verhängt wird, anders, als eine Strafe der Sünde"? Alsdann (S. 119) die Worte des V. 16. „Denn das Urtheil ist aus einer Sünde gekommen zur Verdammniß," — erwägend, sagt Hermes: „Die Menschen alle sterben also auch nach diesem Verse zur Strafe der Sünde, und zwar zur Strafe einer Sünde: oder wäre das Urtheil des Todes auch noch aus einer Sünde, wie hier ausdrücklich gesagt wird, wenn die Menschen entweder nicht zur Strafe der Sünde stürben, oder wenn jeder zur Strafe derjenigen Sünde stürbe, die er selbst nach dem Beispiele jener einen Sünde begangen hätte"?

Verhängniß, sondern darum, weil sie als Sünder verurtheilt sind. Was wäre nun aber das für ein Gericht, in welchem die Menschen zum Tode und zum Verlust der Glückseligkeit, die ihnen bestimmt war, verurtheilt würden, nicht weil sie gesündigt haben, sondern weil sie zum Sündigen geneigt worden sind? Und wenn Hermes fragt, ob das Urtheil des Todes, wie der Apostel ausdrücklich lehre, aus einer Sünde über alle gekommen wäre, wenn die Menschen nicht zur Strafe der einen Sünde Adams, der sie alle theilhaftig geworden, stürben: so dürfen wir doch auch ferner fragen, ob dieses Urtheil ein gerechtes gewesen, wenn die Menschen jener einen Sünde zwar theilhaftig geworden wären, aber so, daß keine Schuld auf sie übergegangen?

Daher entscheidet die zweite Synode von Orange: „So jemand behauptet, die Uebertretung Adams habe ihm allein, und nicht seiner Nachkommenschaft Schaden gebracht, oder es sei wenigstens nur der Tod des Leibes, welcher die Strafe der Sünde ist, nicht aber auch die Sünde, welche der Tod der Seele ist, durch einen Menschen auf das ganze Menschengeschlecht übergegangen; so schreibt er Gott Ungerechtigkeit zu, und widerspricht dem Apostel" [1]). In diesem Ausspruch der Kirche liegt also folgende Beweisführung: Der Tod ist (— nicht zwar nothwendig und der Natur der Sache gemäß, wohl aber nach der Einrichtung, die Gott getroffen, d. i. in der gegenwärtigen Weltordnung —) Strafe der Sünde. Wenn also jemand behauptet, nur der Tod und nicht die Sünde Adams sei auf seine Nachkommen übergegangen; so erklärt er den Beschluß Gottes, daß alle Menschen sterben, für einen ungerechten. Kann aber dieser Beweis noch als gültig angesehen werden, wenn die Sünde, welche auf die Nachkommen übergegangen ist, in ihnen nicht mehr Sünde im eigentlichen Sinne, welche Schuld in sich schließt, sondern nur Neigung zur Sünde ist? — Mit Recht also sagt der h. Thomas, daß diejenigen, welche in der Erbsünde keine Schuld

---

1) Si quis soli Adae praevaricationem suam et non ejus propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quae poena est peccati, non autem et peccatum, quod est mors animae, per unum hominem in omne genus humanum transisse testatur, injustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti: Per unum hominem etc. Conc. Araus. II. can. 2.

anerkennen, die Erbsünde nur dem Namen nach annehmen, der Sache nach aber läugnen[1]). —

436. Wenn wir nun nach der Ueberlieferung der Väter fragen, so gesteht Hermes selber ein, daß er durch seine Behauptung dem h. Augustin widerspreche. Da er aber denselben später, wo er sich glaubt, auf ihn berufen zu können, „den in dieser Lehre vorzüglichsten Kirchenvater" nennt, so wollen wir uns mit jenem Eingeständniß begnügen; bemerken jedoch, daß der h. Augustin die Wahrheit der Erbsünde auch daraus zu beweisen pflegt, daß nach der Ueberlieferung der Väter auch die Unmündigen zur **Vergebung der Sünden** getauft werden. Diese Ueberlieferung der Väter weist er aber auch aus ihren Schriften nach[2]), und liefert somit den Beweis, daß eben das, worin ihm Hermes widerspricht, nicht etwa nur seine persönliche Ansicht, sondern von altersher Glaube der Kirche war. — In dem Briefe an Optatus theilt er überdies aus dem in der Kirchengeschichte berühmten Sendschreiben des Pabstes **Zosimus an die Bischöfe des ganzen Erdkreises**, das nicht auf uns gekommen ist, eine Stelle mit, in welcher die Wirksamkeit der Taufe zur Vergebung der Sünden, auch daraus gezeigt wird, daß in ihr jener Schuldbrief zerrissen wird, den Adam für seine ganze Nachkommenschaft schrieb, und durch den jedweder, der in dieser Welt geboren wird, gebunden ist, so lange er nicht durch die Taufe befreit wird[3]).

---

1) Alius est error eorum, qui peccatum originale nomine concedentes secundum rem negabant, dicentes, in puero nato nullam culpam esse, sed solum obligationem ad poenam: et hoc manifeste justitiae divinae repugnat, ut scilicet aliquis obligetur ad poenam, qui culpam non habet, cum poena juste non nisi culpae debeatur

In sent. l. II. dist. 30. a. 2.

2) Contra Julianum l. 1. c. 6 et seqq. — De peccat. mer et remiss. l. 3. c. 6. 7.

3) Fidelis Dominus in verbis suis ejusque baptismus re ac verbis, id est opere, confessione et **remissione vera peccatorum** in omni sexu, aetate, conditione generis humani eandem plenitudinem tenet. Nullus enim, nisi qui peccati servus est, liber efficitur, nec redemtus dicitur, nisi **qui vere per peccatum** fuerit ante **captivus**, sicut scriptum est: Si vos Filius liberaverit, vere liberi eritis. Per ipsum

Aus den folgenden Jahrhunderten wollen wir als Zeugen des Glaubens der Kirche statt einzelner Schriftsteller die Väter zweier Particular-Synoden anführen. Das sechste Concilium von Toledo sagt in seinem Glaubensbekenntniß, die zweite Person der Gottheit sei Mensch geworden, um die Sündenschuld (culparum debita) zu tilgen, womit wir durch den Ungehorsam Adams in Folge unserer Abstammung, und durch den Mißbrauch unsers freien Willens beladen sind [1]. Das Concilium von Mainz aber bekennt: „Diese Sünde der ersten Menschen ist auf alle Menschen durch die Abstammung übergegangen, und zieht ihre Strafe nach sich, so daß alle Menschen des Zornes Gottes, der Verdammung und des Todes schuldig, und zur Sünde geneigt sind" [2]. Hier wird also wiederum die Sünde von der Strafe, und zwar als der Grund von der Folge unterschieden: die Sünde zieht die Strafe nach sich. Ferner ist die Sünde der Grund, weßhalb wir Gottes Zorn, Verdammniß und den Tod verdienen: kann sie das sein, wenn sie nicht Schuld ist? Was dagegen Hermes für das Wesen der Erbsünde, und den Grund erklärt, weßhalb wir Gott mißfallen, verdammt und zum Tode verurtheilt sind, die Neigung zur Sünde,

---

enim renascimur spiritualiter, per ipsum crucifigimur mundo: ipsius morte mortis ab Adamo omnibus nobis introductae atque transmissae universae animae illud propagatione contractum chirographum rumpitur, in quo nullus omnino natorum, antequam per baptismum liberetur, non tenetur obnoxius. Epist. 190. (alias 157) ad Optat. — Vergl. Contra Julianum l. 1. c. 6 wo der h. Augustin eine Stelle des h. Chrysostomus über diesen unsern Schuldbrief, den Adam schrieb, und wir durch unsere Uebertretungen vergrößerten, in Erwägung zieht.

1) Ex his tribus divinitatis personis solum Filium fatemur ad redemtionem humaui generis propter culparum debita, quae per inobedientiam Adami originaliter, et nostro libero arbitrio contraximus, resolvenda a secreto Patris arcanoque prodiisse et humanitatem sine peccato de sancta semper Virgine assumsisse. Conc. Tolet. VI. can. 1.

2) Hoc primorum hominum peccatum propagatione in omnes homines transiit et secum poenam suam trahit, ut sint omnes homines irae Dei, damnationis et mortis rei et ad peccatum proni. Conc. Mogunt. can. 5.

nennt das Concilium am letzten Orte unter den Folgen der Erbsünde. —

V.

Die Sünde des ersten Menschen war eine allen Menschen gemeinsame Sünde.

437. Bajus und manche andere Sektirer lehrten, wie Hermes, daß die Erbsünde ein dem Menschen zur Natur gewordenes Uebel sei, das nicht, wie unsere persönlichen Sünden, durch den freien Willen, aus dem sie ihren Ursprung hat, sondern in sich selbst, ohne Beziehung auf diesen Willen, Sünde sei, und den, welchem es anhafte, zum Sünder mache. Daß sie aus dem freien Willen komme, sagte Bajus, gehöre nicht zum Wesen der Sünde, sondern sei nur eine der Arten, wie sie entstehen könne. Das neugeborne Kind sei also im Zustand der Sünde, weil sein Wille so beschaffen sei, daß er beim Erwachen der Vernunft nothwendig unter das Joch der Begierlichkeit komme. Die Kirche verurtheilte diese Sätze [1]). Weil indeß Bajus nicht läugnete, daß die Erbsünde im wahren und eigentlichen Sinne Sünde sei; so widerlegten die Theologen jene seine irrigen Behauptungen dadurch, daß sie aus der Offenbarung und Vernunft den bekannten Ausspruch des h. Augustinus bewiesen: „So sehr ist die Sünde ein freiwilliges Uebel, daß sie auf keine Weise Sünde ist, wenn sie nicht freiwillig ist“ [2]). —

---

1) Ad rationem et difinitionem peccati non pertinet voluntarium, nec difinitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium. Prop. 46.

Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla relatione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habet. Prop. 47.

Peccatum originis est habituali parvuli voluntate voluntarium, et habitualiter dominatur parvulo: eo quod non gerit contrarium voluntatis arbitrium. Prop. 48.

2) Defectus autem iste, quod peccatum vocatur, si tanquam febris invitum occuparet, recte injusta poena videretur, quae peccantem consequitur et quae damnatio nuncupatur. Nunc vero usque adeo peccatum

Was hingegen Hermes betrifft, so stellt er nicht in Abrede, daß es zum Wesen der Sünde gehöre, aus freiem Willen entsprungen zu sein; wohl aber, daß die Erbsünde Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes sei. Nachdem wir somit dieses als Glaubenslehre nachgewiesen haben; können wir nun um so leichter wider Hermes darthun, daß die Sünde des ersten Menschen eine Sünde des ganzen Menschengeschlechtes war.

Ehe wir aber den Beweis beginnen, bitten wir unsere Leser, diesen Satz wohl von jenen Lehren zu unterscheiden, durch welche die Theologen die Art und Weise, wie die That Adams zugleich eine That seiner Nachkommen sein konnte, zu erklären suchten. Es fragt sich, sagen wir, für jetzt nicht, ob wir deßhalb alle in Adam gesündigt haben, weil wir alle in ihm als unserm Stammvater enthalten waren, oder deßhalb, weil Gott unsern Willen an Adams Willen gebunden hatte; es fragt sich überhaupt nicht, wie wir alle in Adam sündigen konnten, sondern ob die Offenbarung lehre, daß wir in Adam gesündigt haben. Ueber jenes Wie giebt es verschiedene Ansichten der Gottesgelehrten, die wir später vorlegen werden; die Thatsache selbst aber, daß wir in Adam gesündigt haben, gehört auf solche Weise zur Glaubenslehre, daß sie von keinem Katholiken geläugnet werden kann, und so viel mir bekannt ist, vor Hermes auch von keinem Theologen unserer Kirche geläugnet, obwohl von einigen, wie es scheint, fast übersehen worden ist.

438. Die Glaubenslehre ist, daß nicht nur die Folgen der Sünde Adams, sondern die Sünde selbst auf alle Menschen übergegangen ist, so daß sie jedem, der von Adam abstammt, als wahre und eigentliche Sünde seit seiner Empfängniß innewohnt. Nun ist es aber durch die Vernunft und Offenbarung ebenso gewiß, daß nichts wahrhaft Sünde sein kann, was nicht entweder That des freien Willens oder aus solcher That entsprungener Zustand ist. Es wird nämlich zwar nicht bloß die unerlaubte That, sondern auch der durch diese That herbeigeführte Zustand Sünde genannt; aber

---

voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium: et hoc quidem ita manifestum est, ut nulla hinc doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat. — De vera relig. c. 14.

wie die That nicht wahre Sünde ist, wenn sie nicht freiwillig ist; so auch nicht der Zustand, wenn er nicht den freien Willen zum Urheber hat. Die Erbsünde kann also nur insofern wahre Sünde sein, als sie aus dem freien Willen ihren Ursprung hat. — Nun ist sie aber in uns, ehe ein Mißbrauch unseres freien Willens möglich war; und die Kirche erklärt überdies ausdrücklich, daß die Sünde Adams nicht dadurch, daß wir sie nachahmen, sondern durch die Abstammung von Adam auf uns übergeht. So kann also die freie Willensthat, worin der Sündenzustand, in dem wir geboren werden, seinen Grund hat, nicht That unseres persönlichen Willens, sondern nur die Uebertretung Adams sein. Dies ist nun aber wiederum nicht möglich, wenn die Sünde Adams nicht auch auf irgend eine Weise unsere That war. Nur insofern kann sie der Grund sein, weßhalb alle im Zustand der Sünde sind, als sie auch die sündige Handlung aller war. —

Hieraus also erkennt man, wie unser Satz mit der Glaubenslehre selbst unzertrennlich zusammenhängt. Mit Recht aber sagt Hermes, daß die Theologen denselben auch aus den Worten des Apostels, denen zufolge alle in Adam gesündigt haben, beweisen wollen. Und gewiß, wenn man diese Worte in ihrem natürlichen Sinne nimmt, so sprechen sie unsern Satz nicht auf irgend eine Weise, sondern ganz ausdrücklich aus. Auch wenn man nicht: „in welchem alle," sondern: „weil alle gesündigt haben" — übersetzt; kann man nicht an die persönlichen Sünden der einzelnen Menschen denken. Denn da fast ein Drittel der Menschen stirbt, ehe sie dieser Sünden fähig sind; so würde der Ausspruch, daß alle gesündigt haben, erstlich nicht wahr sein, und zweitens nicht den Grund enthalten, weßhalb alle Menschen dem Tode unterworfen sind. Immer also muß, wie wir schon oben sagten, der Sinn dieser Worte sein: „weil in Adam alle gesündigt haben," oder was dasselbe ist, „weil Adams Sünde eine Sünde aller war."

439. „Aber, entgegnet Hermes, es ist ein Widerspruch, nicht durch eigenes, sondern durch fremdes Thun sündigen; darum muß man die Worte des Apostels auf andere Weise zu erklären suchen." — Wir haben die Erklärung, die Hermes geben will, schon mitgetheilt, und gesehen, daß selbst alles, was er über die Bedeutung des Wortes ἁμαρτανειν sagt, eingeräumt, nichts anders folgt, als

es könne die angeführte Stelle auch übersetzt werden: „weil in ihm alle Sünder geworden sind." Nun haben wir bewiesen, daß nach des Apostels Lehre und den Beschlüssen der Kirche der Zustand der Erbsünde, als Zustand der Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes aufzufassen ist: wir sind in Adam alle nicht bloß zur Sünde geneigt, sondern Sünder geworden. Wenn es aber unmöglich ist, daß wir durch fremdes Thun sündigen; so muß es auch unmöglich sein, daß wir durch fremdes Thun zu eigentlichen und wahren Sündern werden. Nimmt also Hermes die Worte: „Sünder geworden sind," so wie er sie nehmen muß, um das Dogma selbst nicht zu läugnen; so gewinnt er durch seine Erklärung nichts, sondern bleibt in jenem vermeintlichen Widerspruche stecken.

Im Gegentheil wird gerade dadurch, daß man jenes in quo omnes peccaverunt in activer Bedeutung auffaßt, der Weg zur Lösung der hier entstehenden Schwierigkeit gebahnt. Der Apostel sagt gleich nachher ausdrücklich, daß durch den Ungehorsam des Einen alle zu Sündern geworden sind. Wenn wir nun dort fragen, wie dies möglich war, so haben wir in jenen vorhergehenden Worten die Antwort: Durch den Ungehorsam des Einen sind alle zu Sündern geworden, weil in dem Einen alle gesündigt haben, und sein Ungehorsam auch ihr Ungehorsam war. Damit also wird nicht nur nicht gesagt, was Hermes einen Widerspruch nennt, daß wir durch fremdes Thun gesündigt haben, sondern vielmehr, daß Adams Thun nicht ein uns fremdes, sondern auch unser Thun gewesen sei. Dies läßt sich nun gewiß nicht von Adams Handlung behaupten, wenn wir sie nur ihrem physischen Sein nach betrachten; aber ebenso wenig läßt sich ohneweiters als etwas Unmögliches verwerfen, daß die That des ersten Menschen, die physisch nur ihm angehörte, in Folge eines für das Menschengeschlecht bestehenden Gesetzes, in der sittlichen Ordnung als eine That aller gegolten habe. Damit ist freilich nicht jegliche Schwierigkeit, auf welche wir beim Nachdenken über diese Glaubenslehre stoßen, gelöst. Aber für jetzt genügt es, gezeigt zu haben, was die Worte der Offenbarung, wenn wir sie in ihrem natürlichen Sinne und im Zusammenhange auffassen, enthalten. Es wird also in jener Stelle: „Durch den Ungehorsam des Einen sind alle zu Sündern geworden," die Erbsünde, insofern sie Zustand ist, und in dieser andern: „In Adam haben alle ge-

sündigt," die Erbsünde als Handlung, die der Grund jenes Zustandes ist, gelehrt.

440. Auf diese Weise haben nicht erst die Theologen, sondern hatte vor ihnen der h. Augustin die Worte des Apostels erklärt. Er hatte gegen die Pelagianer bewiesen, daß wir der Lehre der Schrift gemäß nicht erst durch die Nachahmung Adams, sondern durch die Abstammung von ihm mit Sünde behaftet seien; dieses aber ganz besonders klar und unzweideutig in den Worten in quo omnes peccaverunt ausgesprochen gefunden [1]). Nun antwortet er später auf den Einwurf, daß demzufolge die Sünde eines Andern uns zum Verderben gereiche: „Man kann eigentlich gar nicht sagen, daß die Sünde Adams auch denen geschadet, die nicht gesündigt, da die Schrift sagt: in welchem alle gesündigt haben. Und nicht so werden diese Sünden fremde Sünden genannt, als wenn sie den Kleinen gar nicht angehörten. Denn alle haben in Adam damals gesündigt, als in seiner Natur, vermöge der Kraft, durch die er sie zeugen konnte, alle noch dieser Eine waren.. Darum nur werden sie fremde Sünden genannt, weil die Kleinen damals noch kein eigenes Leben hatten, sondern das Leben jenes Einen die ganze zukünftige Nachkommenschaft in sich schloß" [2]). — Ebenso entschieden und zuversichtlich spricht sich der h. Lehrer über diesen Sinn der Worte des Apostels bei vielen andern Gelegenheiten aus [3]).

Freilich hat nun Hermes, damit wir auf das Zeugniß dieses h. Lehrers nicht allzu großes Gewicht legen, bemerkt, daß „sein System von der Kirche nirgends angenommen sei." Wir aber

---

1) De peccat. meritis et remissione l. I. c. 10.

2) Unde nec illud liquide dici potest, quod peccatum Adae etiam non peccantibus nocuit, cum Scriptura dicat: in quo omnes peccaverunt. Nec sic dicuntur ista aliena peccata, tanquam omnino ad parvulos non pertineant: siquidem in Adam omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura illa insita vi, qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt: sed dicuntur aliena, quia nondum ipsi agebant vitas proprias, sed quidquid erat in futura propagine, vita unius hominis continebat.
Ibid. l. III. c. 7.

3) De nupt. et concup. l. II. c. 5. et 11. Epist. ad Bonif. 98 (alias 23.) ad Hilar. 157. (alias 89.) c. 3. Ps. 118. — Serm. 165. n. 7. etc.

bitten unsere Leser, sich zu erinnern, daß Augustin jenes hohe Ansehen, das er genoß, besonders in Betreff der Lehre von der Erbsünde und Gnade genoß. Denn er hat in der Kirche immer als jener Lehrer gegolten, den die göttliche Vorsehung ebenso dem Pelagius, wie den h. Athanasius dem Arius, und den h. Cyrillus von Alexandrien dem Nestorius entgegenstellte. Dazu kommt, daß sowohl der h. Stuhl als auch die zweite arausicanische Synode ihn ausdrücklich gegen die Anfechtungen der Semipelagianer in Schutz nahm, und viele seiner Aussprüche, und unter diesen mehrere über die Erbsünde, als Glaubenslehren der Kirche wörtlich wiederholte. Auch der Kirchenrath von Trient redet eben in den Beschlüssen über die Erbsünde mehr als einmal mit Augustins Worten. Obgleich nun trotz dem allen Hermes immer noch mit Recht sagen kann, wir seien nicht genöthigt, jede einzelne Behauptung dieses h. Vaters als eine von der Kirche gutgeheißene Ansicht anzunehmen; so ist es doch gewiß höchst bedenklich, eine Lehre, auf die Augustin oft zurückkommt, die er ganz in den Vordergrund stellt, die er als in der Schrift offenbar enthalten, mit der größten Zuversicht vorträgt, für irrthümlich zu erklären.

441. Dazu kommt, daß nicht etwa bloß, wie Hermes sagt, die Theologen hierin dem h. Augustin folgten, sondern viele andere Väter der Kirche vor und nach Augustin dieselbe Wahrheit einmüthig und ausdrücklich vortragen. Wie dieser die Lehre, von der wir handeln, voraussetzend, zu den Gläubigen so redet, als wären sie selbst im Paradiese gewesen, und hätten dort von Gott das Verbot erhalten, aber nicht beobachtet[1]): ebenso spricht auch der h. Basilius zu seiner Heerde: „Die Fasten wurde schon im Paradiese eingesetzt. Denn das erste Gebot, das Adam empfieng, lautete: Vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen sollet ihr nicht essen .... Weil wir nicht gefastet haben, sind wir aus

1) Non ergo te sanabit, qui fecit talem, qualis non aegrotares, si legem sanitatis acceptam servare voluisses? Nonne tibi et disposuit et mandavit, quid tangeres, quid non tangeres ad retinendam salutem? Noluisti audire ad retinendam, audi ad recipiendam. In Ps. 102. n. 6.

dem Paradiese vertrieben worden"[1]). Auch der h. Gregor von Nazianz sieht die Schwäche Adams als seine Schwäche an: „Durch des Teufels Neid und des Weibes Keckheit . . . . ward er verleitet — ach meiner Schwäche! — (denn meine Schwäche war die Schwäche des ersten Vaters) — das empfangene Gebot außer Acht zu lassen"[2]). Auch der h. Gregor von Nyssa nimmt an, daß wir alle in Adam waren, in ihm alle fielen und sündigten; denn er sagt: „Als wir dem Flüstern der Sünde zugehorcht hatten, welches Flüstern jene erste Schrift die Stimme der Schlange nennt; da ist die Vollkommenheit der Natur zerfallen und zerstört worden"[3]). — Jedoch auch in den älteren Vätern begegnen wir demselben Gedanken. Dem h. Justinus zufolge ist das Menschengeschlecht in Adam durch die List der Schlange verführt worden[4]). Der h. Irenäus aber spricht noch viel bestimmter: „Im ersten Adam haben wir Gott beleidigt, sein Gebot nicht beobachtend." Deßhalb sagt er denn auch bald nachher, daß wir durch Adams Fall Gottes Schuldner geworden sind: „Christus hat die Handschrift, auf der unsere Schulden gezeichnet waren, vernichtet, indem er sie an's Kreuz heftete, damit wir, wie wir durch das Holz zu Schuldnern Gottes geworden sind, so auch durch das Holz Nachlaß der Schuld erhalten"[5]). — Nur also,

---

1) *Νηστεία ἐν τῷ παραδείσῳ ἐνομοθετήθη. τὴν πρώτην ἐντολὴν ἔλαβεν Ἀδάμ· ἀπὸ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν οὐ φάγεσθε . . . . ἐπειδὴ οὐκ ἐνηδεύσαμεν, ἐξεπέσομεν τοῦ παραδείσου.* Orat. 1. de jejunio.

2) *Ἐπεὶ δὲ φθόνῳ διαβόλου καὶ γυναικὸς ἐπηρείᾳ, . . . , — φεῦ τῆς ἐμῆς ἀσθενείας — (ἐμὴ γὰρ ἡ τοῦ προπάτορος) τῆς ἐντολῆς ἐπελάθετο τῆς δοθείσης.* Orat. 38. de Nativ. Dni. n. 18.

3) Postquam peccati sonitum in auribus nostris suscepimus, quem quidem sonitum prima illa Scriptura vocem serpentis appellat; tunc naturae integritas decidit et contrita est. De vita Moysis.

4) Der Heiland, sagt er, sei nicht gekommen seinetwegen, sed humani generis causa, quod per Adam in mortem et fraudem seductionemque serpentis conciderat. Dial. cum Triph.

5) Deum in primo Adam offendimus, non facientes ejus praeceptum. Adv. Haeres. l. 5. c. 16.

was schon die ältesten Väter gelehrt, wiederholt der jüngste unter ihnen, der h. Bernhard, indem er in voller Uebereinstimmung mit dem h. Augustin den Grund angiebt, weßhalb die Erbsünde als fremde und doch zugleich als unsere eigene Schuld betrachtet werden muß: „Sie ist eine fremde, weil wir alle in Adam, ohne es zu wissen, gesündigt haben; sie ist unsere Schuld, weil obgleich in einem andern, dennoch wir gesündigt haben, und diese Sünde uns durch ein geheimnißvolles, aber gerechtes Urtheil Gottes angerechnet wurde [1]).

Zweites Hauptstück.

Fernere Untersuchungen über das Wesen der Erbsünde.

442. Was wir bisher über die Natur der Erbsünde bewiesen haben, ist in den Quellen der Offenbarung und den Entscheidungen der Kirche so klar und bestimmt enthalten, daß man es mit dogmatischer Gewißheit behaupten muß. Es bleiben uns jedoch, um das Wesen der Erbsünde näher zu bestimmen, noch einige Lehrpunkte, die an jener Gewißheit mehr oder weniger theilnehmen, zu behandeln übrig. Betrachten wir die Erbsünde als Handlung, so scheint zwar ihr Wesen bereits hinlänglich bestimmt zu sein. Denn sie ist dem Gesagten zufolge die Vergehung Adams, insofern diese nicht bloß seine, sondern aller Menschen Vergehung, die Sünde des Geschlechtes war. Indeß drängt sich doch hier die Frage auf, wie die Sünde des Stammvaters zugleich eine Sünde seiner Nach-

---

1) Delevit chirographum, debita nostra, affigens illud cruci, uti quemadmodum per lignum facti sumus debitores Deo, per lignum accipiamus debiti remissionem. Ibid. c. 17.

2) Aliena est, quia in Adam omnes nescientes peccavimus: nostra, quia etsi in alio, nos tamen peccavimus, et nobis justo Dei judicio imputabatur, licet occulto. Serm. 1. Dcā. 1a. post. Epiph.

kommen sein konnte: und die Erörterung dieser Frage ist für das tiefere Verständniß der Glaubenslehre von nicht geringer Bedeutung. — Wenn wir sodann von der Erbsünde als Zustand reden, so haben wir zwar erkannt, daß sie der Glaubenslehre zufolge Zustand der Sünde im eigentlichen und nicht bloß im tropischen Sinne ist; aber worin dieser Zustand bestehe, d. i. welches jene Beschaffenheit sei, die alle von Adam Abstammenden zu Sündern mache; dies ist durch das Bisherige noch nicht festgestellt. Wir glauben nun die gegenwärtigen Untersuchungen von der Widerlegung einer Meinung beginnen zu müssen, welche ehemals auch unter den rechtgläubigen Theologen ihre Vertheidiger hatte; in Folge neuerer Entscheidungen der Kirche aber zum wenigsten unhaltbar ist.

I.

Das Wesen der Erbsünde besteht nicht in der Begierlichkeit.

443. Um die Frage, in welche wir eingehen, richtig aufzufassen, muß man zwischen actualer und habitualer Begierlichkeit unterscheiden. Jene besteht in den unordentlichen Begierden, die sich vor oder trotz der Entschließung unseres Willens in uns erheben; diese ist die Verfassung der menschlichen Natur, aus der solche Begierden entspringen. In der actualen Begierlichkeit kann also das Wesen der Erbsünde schon deßhalb nicht gesucht werden, weil die Erbsünde bereits in uns ist, ehe wir wirklicher Begierden und namentlich solcher, die den Kampf zwischen Geist und Fleisch hervorrufen, fähig sind. Aber kann die habituale Begierlichkeit das Wesen der Erbsünde sein, so zwar, daß sie und sie für sich allein den Menschen zum Sünder, Gott mißfällig und zum „Kinde des Zornes" mache?

Daß nicht bloß die Häresiarchen des sechzehnten Jahrhunderts, sondern auch einige ältere Scholastiker dieser Meinung waren; muß uns nicht so sehr befremden: aber wie Hermes und andere katholische Theologen, die nach dem Concilium von Trient schrieben, einem solchen Irrthume noch anhangen konnten, ist kaum zu begreifen.

Denn werfen wir nur einen Blick auf den oben (n. 422) schon mitgetheilten fünften Canon, worin über die Tilgung der Erbsünde die Rede ist. — Zuerst wird als Glaube der Kirche ausgesprochen, daß durch die Gnade der Taufe die Erbsünde, und zwar alles, was wahrhaft und eigentlich Sünde ist, hinweggenommen wird, und nicht etwa bloß, wie die Lutheraner sagten, aufhört uns zugerechnet zu werden. Dann werden mit den Worten der Schrift die Gründe dieser Lehre in Kürze angegeben. Es geht nämlich in den Täuflingen eine solche innere Umwandlung vor, daß in ihnen nichts, was Gott hasse oder verdamme, zurückbleibt. Mit Christus begraben, den alten Menschen ablegend und den neuen, der nach Gott geschaffen ist, anziehend, gehen sie aus der Taufe ganz rein, schuldlos und unbefleckt, der Liebe Gottes würdig, als seine Kinder und Erben hervor. Sodann folgt eine zweite Entscheidung: Die Begierlichkeit, die auch der Zunder der Sünde genannt wird, bleibt zwar in den Getauften, damit sie rechtmäßig streitend, die Krone des Lebens erwerben; aber obgleich diese Begierlichkeit vom Apostel Sünde genannt wird, so hat doch die katholische Kirche dies nie so verstanden, als wenn sie in den Getauften wahrhaft und eigentlich Sünde sei, sondern sie wird Sünde genannt, weil sie aus der Sünde entsprungen ist und zur Sünde geneigt macht. —

Diese bestimmte Erklärung, daß die Begierlichkeit nicht wahrhaft und eigentlich Sünde sei, enthält allerdings den Zusatz: in den Getauften, der sie zu beschränken scheint. Luther nämlich behauptete, seiner Lehre von der Rechtfertigung zufolge, daß die Erbsünde in den Getauften fortdauere und ihnen nur nicht mehr als Sünde angerechnet werde, und berief sich dafür auf die Begierlichkeit, die, wenn auch nicht freiwillig, dennoch wahre und eigentliche Sünde sei. Möge es also immer sein, daß die Väter des Concils jene Worte „in den Getauften" einschalteten, weil sie durch diese ihre Erklärung zunächst Luther's Irrthum zu verwerfen beabsichtigten. Daraus folgt höchstens, daß der Satz: Die Begierlichkeit ist wahrhaft und eigentlich Sünde — in dieser seiner Allgemeinheit von der Kirche nicht ausdrücklich für Häresie erklärt worden ist. Aber was wir zu beweisen haben, daß nämlich das Wesen der Erbsünde nicht in der Begierlichkeit gesucht werden darf, ist nichtsdestoweniger im obigen Canon bestimmt genug enthalten. Denn wer

da sagt, daß durch die Taufe alles, was wahrhaft und eigentlich Sünde ist, getilgt werde; und dann hinzufügt, die Begierlichkeit jedoch bleibe auch nach der Taufe: der erklärt ohne Zweifel, daß die Begierlichkeit nicht wahrhaft und eigentlich Sünde, und also auch nicht das Wesen der Erbsünde ist. Zudem ist ja die Begierlichkeit, welche in den Getauften bleibt, eben jene, welche in den Ungetauften war: ist sie also in den Getauften keine eigentliche Sünde, so war sie es an und für sich auch in den Ungetauften nicht. Möge demnach immer die Behauptung, daß die unordentliche Be-Begierlichkeit die Erbsünde selbst sei, keine erklärte Häresie sein; man muß in ihr doch einen offenbaren Irrthum in Glaubenssachen anerkennen.

444. Wir haben aber diese kirchliche Lehre nun auch in den Quellen der Offenbarung nachzuweisen; um so mehr als Hermes sich auf diese sehr nachdrücklich beruft. Dem Gesagten zufolge kommt alles auf diese beiden Sätze an: Der Zustand der Erbsünde ist Zustand der Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes; die Begierlichkeit kann aber nur im tropischen, und nicht im eigentlichen Sinne Sünde genannt werden. — Den ersteren Satz haben wir schon begründet, der andere wird vorzüglfch aus jener Stelle des h. Jakobus bewiesen, die wir schon bei anderer Gelegenheit erwogen. „Ein jeder," heißt es in derselben, „wird versucht, indem er von seiner Begierlichkeit gereizt und gelockt wird. Dann, wenn die Begierlichkeit empfangen hat, gebiert sie die Sünde; die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, erzeugt den Tod" [1]). Die Sünde, von der hier der h. Jakobus redet, ist die actuelle Sünde; der Tod aber, den diese erzeugt, ist der Zustand der Sünde. Hören wir nun zuerst den h. Augustin über das Verhältniß der Begierlichkeit zur actuellen Sünde. „Wahrhaftig in diesen Worten wird die Geburt von der Gebärenden unterschieden. Denn die Gebärende ist die Begierlichkeit, die Geburt die Sünde. Aber die Begierlichkeit gebiert nicht, wenn sie nicht empfangen hat; sie empfängt nicht, wenn sie nicht verlockt, d. h. zur Vollbringung des Bösen die Bei-

1) Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus. Deinde concupiscentia cum conceperit, parit peccatum; peccatum vero cum consummatum fuerit, generat mortem. Jac. 1, 14.

stimmung des Willens erhält" [1]). Wenn nun die Begierden nicht die Sünde sind, sondern diese erst nach Beistimmung des Willens erzeugen: wie könnte dann die Anlage zu jenen Begierden, d. h. die habituale Begierlichkeit schon der Tod der Seele sein, der erst auf die vollendete Sünde folgt? — Nur dann könnte man dies annehmen, wenn man in Widerspruch mit diesen und vielen andern Schriftstellen die Begierlichkeit nicht als eine Lüsternheit, durch die der Wille zum Bösen angelockt wird, sondern als eine totale Verderbtheit des ganzen innern Menschen, in Folge derer der Wille zum Bösen unwiderruflich bestimmt wäre, betrachtete. Dies that wie Luther, so auch Bajus, und darum lehrte er, der Wille, mit dem wir geboren werden, sei so beschaffen, daß die Kinder, welche ohne Taufe sterben, sobald sie zum Gebrauche der Vernunft kommen, Gott hassen, lästern, und seinem Gesetze widerstreben [2]). — Und eben weil Hermes diesen Irrthum verwarf, konnte er die Erbsünde nicht in der Begierlichkeit setzen, ohne zu läugnen, daß sie wahre und eigentliche Sünde sei.

445. Ein anderer Beweis ist, wie schon bemerkt wurde, in dem Beschlusse des Kirchenrathes selbst enthalten: In den getauften Gläubigen ist, der Lehre des Apostels gemäß, nichts Unreines und Verdammliches; die Begierlichkeit aber bleibt in ihnen; sie kann also unmöglich die Erbsünde sein, durch die wir ohne Zweifel unrein und Kinder des Zornes sind. Aber hören wir, wie sich Hermes wider diese Beweisführung zu schützen sucht. „Man wird," sagt er, „gegen die nun bewiesene Natur der Erbsünde nicht einwenden wollen: die unordentliche Sinnlichkeit sei auch in den Getauften noch, und doch wären diese nach Paulus und dem Kirchenrathe von Trient

---

1) Profecto in his verbis partus a pariente discernitur, pariens enim est concupiscentia partus peccatum. Sed concupiscentia non parit, nisi conceperit; non concipit, nisi illexerit, hoc est ad malum perpetrandum obtinuerit voluntatis consensum. Contra Julian. l. 6. c. 5.

2) Als Fortsetzung der oben angeführten Prop. 46a. 47a. 48a. lautet die Prop. 49a. also: Et ex habituali voluntate dominante fit, ut parvulus decedens sine regenerationis Sacramento, quando usum rationis consecutus erit, actualiter Deum odio habeat, Deum blaphemet, et legi Dei repugnet.

(Sitz. 5. Can. 5.) frei von der Erbsünde; denn wenn auch die unordentliche Begierlichkeit ohne die Gnade den Menschen zum Bösen hinzieht, und ihm also eine Gott mißfällige Beschaffenheit giebt, was Paulus Röm. 7. ausdrücklich lehrt; so besteht doch dabei, daß sie, sobald die Gnade hinzukommt, dieses nicht mehr könne, und also den Menschen nicht mehr sündhaft und vor Gott mißfällig mache." (§. 226.)

Aber Hermes kann doch gewiß nicht läugnen, daß die Begierlichkeit in den Getauften oft noch ebenso stark ist, als in den Ungetauften; ja er muß zugeben, daß sie auch in den schon sehr Geheiligten nicht selten wieder in hohem Grade entflammt wird. Wenn er also sagt, daß die Begierlichkeit, sobald die Gnade hinzukommt, den Menschen nicht mehr zum Bösen hinziehen kann; so kann man das nicht so verstehen, als wenn die Gnade der Taufe das Entstehen unordentlicher Begierden verhindere, sondern daß sie zur Ueberwindung derselben stärke. Daraus aber folgt nothwendig, daß, wer der Begierlichkeit so zu widerstehen vermag, daß sie ihn nicht zum Bösen hinzieht, aus dem Zustande der Erbsünde erlöst ist. Nun ist es aber unläugbar, daß nicht bloß die Getauften, sondern auch die Ungetauften den unordentlichen Begierden widerstehen können. Denn sind sie auch ohne die rechtfertigende Gnade, so sind sie doch nicht ohne alle Gnade, noch auch ohne alle natürliche Kraft, die Versuchungen zu überwinden. Wäre dem nicht so, dann wären sie ja zum Bösen genöthigt, und würden also im Grunde gar nicht sündigen. So muß denn Hermes entweder mit Luther und Bajus behaupten, daß der Mensch ohne die Gnade der Rechtfertigung zum Sündigen genöthigt, oder als eine Folgerung aus seiner Lehre zugeben, daß kein Mensch im Zustand der Erbsünde sei. —

Oder wollte er etwa sagen, daß dieser Zustand nur dann aufhöre, wenn der Mensch die Begierlichkeit immer und in allem zu überwinden vermöge, dieses Vermögen aber als den ausschließlichen Vorzug der Gerechtfertigten betrachtet wissen? Dann müßten wir entgegnen, daß zwischen dem Getauften und Ungetauften eine qualitative, und nicht bloß eine graduelle Verschiedenheit Statt hat. Der Ungetaufte ist Sünder, Feind Gottes, in der Macht des Satans und vom Himmelreiche ausgeschlossen; der Getaufte ist ein Gerechter, Freund und Kind Gottes, Erbe des ewigen Lebens. Der

Ungetaufte ist unrein und befleckt; der Getaufte ohne Makel. — Wenn aber die Wirkung der Taufe nur darin bestehen soll, daß sie Kraft zum Siege über die Begierlichkeit verleiht; so ist der Unterschied zwischen dem Getauften und nicht Getauften ein Unterschied dem Grade nach. Nicht bloß der Ungetaufte überhaupt, sondern selbst der in tiefes Sittenverderbniß Versunkene, kann die Begierlichkeit noch immer in etwa überwinden; und ebenso erfährt nicht bloß der Getaufte überhaupt, sondern auch der zur großen Heiligkeit Vorangeschrittene noch immer einige Schwierigkeit in diesem Kampfe. Ist also von der Erbsünde befreit werden, dasselbe als zum Kampfe wider die Begierlichkeit ausgerüstet werden; so ist jeder Bösewicht auf Erden in etwa, und kein Heiliger ganz von der Erbsünde befreit. Die Kirche aber sprach: Wer da läugnet, daß durch die Gnade der Taufe alles das, was wahrhaft und eigentlich Sünde ist, hinweggenommen werde; der sei im Banne.

446. Müssen wir nun auch noch auf die Gründe eingehen, womit Hermes seine Ansicht unterstützen wollte? Wenige Bemerkungen werden genügen, ihre gänzliche Unhaltbarkeit darzuthun. Die Erbsünde, sagt er, kann nicht etwas sein, das durch unser freies sittliches Verhalten herbeigeführt werde, noch kann sie daraus entstehen, daß Gott uns wegen Adams Vergehung seine Gnade vorenthalte; so muß sie also eine physisch-geistige Beschaffenheit sein, die auf dem Wege des Physischen, d. i. durch die Abstammung von Adam auf uns übergeht, und die uns ihrer selbst willen ohne Beziehung auf die That Adams Gott mißfällig macht.

Aber ist es nicht Glaubenslehre, daß wir durch die Erbsünde in einem Zustande sind, in dem wir nicht was immer für ein, sondern jenes Mißfallen Gottes, das Schuld voraussetzt, d. h. den Zorn Gottes und Verdammniß verdienen? In solchem Zustand aber versetzt keine physisch-geistige Beschaffenheit, welcher Art sie auch sei, ihrer selbst wegen, sondern nur insofern als sie Folge einer freien Vergehung ist. Wie also Adam durch keine Verschlechterung seiner Natur Gott in dem angegebenen Sinne hätte mißfällig sein können, wenn er diese Verschlechterung nicht durch seine Schuld herbeigeführt hätte; so würden auch wir wegen keiner Beschaffenheit, die wir von ihm ererben, als Kinder des Zornes geboren werden, wenn diese allgemeine Verschlechterung der Natur nicht auch in einer allen

gemeinsamen Schuld ihren Grund hätte[1]). Durch den Ungehorsam des Einen wäre nicht Verdammniß über alle gekommen; wenn nicht alle in diesem Einen ungehorsam gewesen wären. Durch die beiden Sätze also, die wir oben erwiesen, daß nämlich die Erbsünde Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes, und daß sie ihren Grund in einer allen Menschen gemeinsamen Handlung hat, wird der hermesischen Beweisführung ihre ganze Grundlage genommen. —

447. Aber wie wollte Hermes beweisen, daß jene physisch-geistige Beschaffenheit, durch die wir im Zustande der Erbsünde seien, die Begierlichkeit sei? „Wir finden, sagte er, diese in uns, und von ihr, aber auch nur von ihr und von keiner andern Beschaffenheit unseres Geistes läßt sich alles, was der Glaube von der Erbsünde lehrt, erklären. Nämlich durch das richtige Verhältniß zwischen Vernunft und Sinnlichkeit waren die ersten Menschen gerecht und Gott wohlgefällig; die Begierlichkeit aber, die in ihnen durch die Sünde entstand, mußte sie ungerecht und Gott mißfällig machen. Dieselbe ist auf uns übergegangen, und konnte es ohne alle Dazwischenkunft Gottes durch die bloße Abstammung von den ersten Menschen. Sie muß aber auch uns Gott mißfällig machen: was ist also wahrscheinlicher, als daß sie die Erbsünde sei, von der die Offenbarung redet"?

Unsere Leser sehen leicht, daß auch diese Beweisführung auf einem Irrthume gegründet ist. Nicht das richtige Verhältniß zwischen Vernunft und Sinnlichkeit war es, was die ersten Menschen gerecht und Gott wohlgefällig machte. Das Wohlgefallen, von dem hier die Rede ist, hat Gott nur an jenen vernünftigen Geschöpfen, die er vermittelst der heiligmachenden Gnade zu sich erhoben und zu seinen Kindern gemacht hat. Nur durch diese Gnade also war Adam vor seinem Falle gerecht und heilig und Gott wohlgefällig, und weil er sie durch seine Schuld verloren hatte, darum war er nach seinem Falle Gott mißfällig, ungerecht und unheilig. Wenn man also, wie Hermes nicht mit Unrecht sagte, um das Wesen der Erbsünde zu

---

1) Der h. Thomas führt hier eine sehr passende Stelle aus Aristoteles Ethik an: Nullus improperabit caeco nato, sed magis miserebitur. — S. p. 1. q. 81. a. 1.

erkennen, den Zustand des ersten Menschen vor und nach seinem Falle betrachten muß; so ist klar, daß derjenige von der Erbsünde gar nicht richtig denken kann, der jene heiligende Gabe, und die durch sie dem Menschen verliehene Gemeinschaft mit Gott unberücksichtigt läßt.

448. Hierin liegt der eigentliche Grund, weßhalb Hermes in der Erbsünde nichts Tieferes als jenes Mißverständniß zwischen Vernunft und Sinnlichkeit finden konnte. Um aber nun dies Mißverhältniß, d. h. die Begierlichkeit als die Erbsünde selber annehmen zu können, mußte er, bei seiner Ansicht von der Erbsünde, dasselbe überdies als ein physisch-geistiges Uebel (ähnlich einer Krankheit des Gemüthes) betrachten, das sich als eine natürliche Folge der Sünde einstellte, und einmal in den ersten Menschen erzeugt, auf ihre Nachkommen ebenso natürlich forterbte. Das alles ist aber wiederum mehr als willkürlich. Nur was der Gattung eigen ist, geht bei der Erzeugung nothwendig von den Eltern auf die Kinder über; und wenn sich gleich oftmals auch persönliche Eigenschaften forterben, so ist dies doch weder allgemein noch nothwendig, und fällt also nicht unter das Gesetz der Natur. Oder erben etwa die Kinder stets jene geistigen Zustände, welche die Eltern in sich durch ihre Sünden hervorgebrecht haben? — Ferner ist es nach aller Kenntniß und Erfahrung, die wir von unserm Geistesleben haben, nicht zu begreifen, wie die Begierlichkeit auch nur in den ersten Menschen selber eine natürliche Folge ihrer Sünde hätte sein können. Zwar genügt eine schwere Sünde, um uns von Gott zu trennen, und in dieser Hinsicht unsern ganzen innern Zustand zu ändern; aber die fortdauernde Neigung, den Hang zur Sünde erzeugen — gewöhnlich wenigstens — nur die oft wiederholten Fehltritte. Noch weniger aber bringt eine Sünde die Neigung zu Sünden jeder Art hervor. Denn wenn wir auch zuweilen einen Menschen nach einer einzigen Vergehung ganz umgewandelt, und plötzlich von Versuchungen aller Art bestürmt sehen; so können wir dies doch nicht als eine naturgemäße Folge jener seiner Vergehung betrachten. Denn sonst müßte ja dieselbe in allen Fällen eintreten. Vielmehr müssen wir uns eine solche Erscheinung daraus erklären, daß Gott jenem Menschen die übernatürliche Gabe, wodurch in ihm der Kampf zwischen Geist und Fleisch sehr vermindert war, entzieht, und ihn seinen noch nicht

erstorbenen Leidenschaften wieder überläßt. Ebenso war auch die Entstehung der Begierlichkeit in den ersten Menschen nur deßhalb Folge ihres Vergehens, weil sie seinetwegen der übernatürlichen Gabe, die in ihnen alle Triebe und Begierden regelte, beraubt wurden. Denn wäre die Herrschaft des Geistes über das Fleisch eine Eigenschaft der Natur gewesen; so hätte sie wohl durch fortgesetztes Sündigen mehr und mehr geschwächt, aber nicht durch einen Fehltritt unwiederbringlich können verloren gehen.

449. Endlich sah Hermes selbst ein, daß alles Obige zugegeben, seine Behauptung über das Wesen der Erbsünde dennoch nur einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit und keine Gewißheit haben würde. Denn, wie er ganz richtig bemerkt, die Erbsünde, deren Dasein die Offenbarung uns lehrt, braucht ja keine von den uns bekannten Beschaffenheiten unsers Geistes zu sein. Wodurch glaubte er also die Richtigkeit seiner Ansicht außer allem Zweifel setzen zu können? Durch jene Stelle des Briefes an die Römer, in welcher der Apostel die Ohnmacht des Menschen im Kampfe mit der Begierlichkeit schildert, und dann die Gnade Jesu Christi preist, die uns von dem Gesetze der Sünde, das in unsern Gliedern herrscht, befreit. Und so stimmt denn Hermes nicht bloß in der Lehre, sondern auch in der Beweisführung mit Luther und den übrigen Häresiarchen überein. Sie berufen sich alle auf diese Stelle, worin die Begierlichkeit ganz ausdrücklich die in uns herrschende Sünde genannt werde. —

Wenn nun die katholischen Theologen dagegen bemerken, daß der Apostel hier von den Folgen, und nicht gerade von dem Wesen der Erbsünde rede: so entgegnet Hermes, durch diese Erklärung weiche man von dem allernatürlichsten und buchstäblichen Sinne ab; das dürfe man aber nur, wenn man dafür anderswoher einen Grund habe, und dürfe es nie, wenn es vielmehr anderswoher wahrscheinlich sei, der Apostel habe buchstäblich verstanden werden wollen. Diese anderweitige Wahrscheinlichkeit aber gebe der oben bis zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit fortgeführte Beweis für dieselbe Sache, daß nämlich die Erbsünde in der unordentlichen Sinnlichkeit bestehe. —

Indessen wir haben nun gesehen, bis zu welchem Grade von Wahrscheinlichkeit dieser auf lauter Irrthümern und willkürlichen

Annahmen beruhende Beweis fortgeführt worden. Wenn wir also in ihm gewiß keinen Grund finden, den buchstäblichen Sinn der Worte des Apostels festzuhalten; so haben wir in den schon oft erwähnten Wahrheiten den allerstärksten Beweis, der Apostel könne und wolle nicht buchstäblich verstanden werden. Es ist Lehre desselben Apostels und ausdrücklich erklärte Glaubenswahrheit, daß die Erbsünde Sünde im wahren Sinne des Wortes ist. Nun lehrt aber auch die Offenbarung und die Vernunft selbst erkennt, daß nicht einmal die Begierden, geschweige denn die Anlage zu denselben Sünde im eigentlichen Sinne genannt werden können. Daher also hat die katholische Kirche immer dafür gehalten, daß der Apostel die Begierlichkeit nur deßhalb Sünde nenne, weil sie aus der Sünde entstanden ist, und zur Sünde reizt. Das erklärte der Kirchenrath von Trient ausdrücklich in eben dem Canon, den Hermes, wenn auch nicht an dieser Stelle, citirt: wie konnte er es übersehen oder vernachläßigen?

II.

Lehre des heiligen Augustin über das Wesen der Erbsünde.

450. Hermes schließt die Beweisführung für seine Ansicht mit folgenden Worten: „Noch muß ich bemerken, daß auch der in dieser Lehre vorzüglichste Kirchenvater, der h. Augustin, die Erbsünde in die Begierlichkeit setzte. Er schreibt L. II. de peccat. merit. cap. 4.: Concupiscentia tanquam lex peccati immanens in membris corporis mortis huius cum parvulis nascitur, in parvulis baptizatis a reatu solvitur, ad agonem relinquitur, ante agonem mortuos nulla damnatione persequitur, parvulos non baptizatos innectit, et tanquam irae filios, etiamsi parvuli moriantur, ad condemnationem trahit.“ Dann fügt Hermes noch hinzu, Augustin habe auch nach seinem Systeme die Erbsünde in die Sinnlichkeit (concupiscentia) setzen müssen. Denn er lehre, daß die Erbsünde sich deßhalb durch die natürliche Abstammung fortpflanze, weil die Erzeugung der Kinder mit unordentlicher Begier-

lichkeit verbunden sei. Diese Weise der Erzeugung könne aber doch, wenn sie anders die Forpflanzung eines Naturübels beweise, zunächst nur die Fortpflanzug des einzigen in ihr vorhandenen Uebels, d. i. der überwältigenden Sinnlichkeit beweisen. — (§. 226. S. 169.)

Nun mögen sich unsere Leser erinnern, daß Hermes oben (n. 424) den h. Augustin an die Spitze der Theologen stellte, welche, wie er meinte, die Erbsünde nicht als eine sündige Beschaffenheit, sondern als eine sündhafte Handlung auffaßten; daß er als eine Meinung des h. Augustin anführte, die Erbsünde sei kein bloßes Naturübel, sondern eigentliche Sünde, d. h. ein mit Schuld verbundenes Uebel (n. 427). Wenn er nun nichtsdestoweniger seine Ansicht, daß nämlich die Erbsünde nur eine Beschaffenheit und keine Handlung, nur ein sich natürlich fortpflanzendes Uebel und keine Schuld sei, in der angeführten Stelle des h. Lehrers finden wollte: so hätte er doch wenigstens diesen des Widerspruches mit sich selber zeihen, und nicht sagen müssen, er habe nach seinem Systeme nicht anders lehren können.

451. Um nun die wahre Lehre des h. Augustin zu finden, beginnen wir mit eben der Stelle, die Hermes anführte. Es sagt der Heilige, die Begierlichkeit sei in den Kleinen seit ihrer Entstehung, aber in der Taufe werde der reatus hinweggenommen. Obgleich also die Begierlichkeit in den getauften Unmündigen bleibe, so könne sie doch diesen, wenn sie vor dem Kampf mit derselben sterben, zu keiner Verdammniß gereichen; während sie die nichtgetauften gebunden halte, und als Kinder des Zorns, auch wenn sie als Unmündige sterben, von den Seligen ausschließe. Es ist also offenbar, daß der h. Lehrer die Begierlichkeit nur insofern als Sünde betrachtet, als sie mit dem reatus verbunden ist. Wird dieser durch die Taufe hinweggenommen, so ist trotz der fortdauernden Begierlichkeit nichts Verdammliches in den Kleinen; bleibt er aber, so sind auch die Kleinen der ewigen Seligkeit beraubt. Um also zu finden, worin der Heilige das Wesen der Erbsünde setze, kommt alles darauf an, zu bestimmen, was er unter diesem reatus verstehe.

Man kann nicht annehmen, daß er darunter nichts anders als den reatus poenae verstehe; nicht bloß weil es absurd ist, einen

reatus poenae ohne einen reatus culpae anzunehmen, sondern auch weil diese Annahme nach Hermes Eingeständniß mit der ausdrücklichen und oft wiederholten Lehre des h. Augustin, daß die Erbsünde eigentliche Sünde ist, in Widerspruch stehen würde. Und gewiß der Heilige beweist in seinen Werken gegen Pelagius, Cölestius und Julian ausführlich gerade diesen Satz, daß der Offenbarung gemäß nicht bloß Uebel und Elend, d. h. die Strafe Adams, sondern auch die Sünde und Schuld, wodurch er sie verdiente, sich forterbe. Mit Recht auch führt man eine Stelle an, wo er den reatus ganz ausdrücklich als den Grund, weßhalb wir der Strafe unterworfen sind, angiebt [1]).

Wenn aber der reatus der Grund ist, weßhalb wir der Strafe unterworfen sind, so muß er das sein, was uns schuldig macht; also die habituelle Sünde, jene Beschaffenheit oder jener Zustand, wodurch wir nach vollbrachter sündiger That Sünder sind und heißen. Es spricht aber der h. Lehrer eben dies auch auf das Bestimmteste aus. Um zu zeigen, wie der reatus von der Begierlichkeit gesondert, und während diese bleibt, hinweggenommen werden könne; vergleicht er ihn mit dem reatus der persönlichen Sünden, welcher, wenn diese schon vorübergegangen sind, fortdauert, und macht, daß der Mensch Sünde hat, und als Sünder im Gerichte Gottes dasteht, bis er Verzeihung erlangt [2]).

452. Indessen hiemit ist die Ansicht des h. Lehrers über das Wesen der Erbsünde noch nicht vollständig ermittelt. Die Erbsünde

---

1) Quasi vero peccatum, quod eos ex Adam dicimus originaliter trahere, i. e. reatu eius implicatos et ob hoc poenae obnoxios detineri, usquam esse potuerit, nisi in voluntate: qua voluntate commissum est, quando divini praecepti facta est transgressio.
Retract. l. 1. c. 13.

2) Sicut eorum peccatorum, quae manere non possunt, quia cum fiunt praetereunt, reatus tamen manet: et nisi remittatur in aeternum manebit; sic illius (peccati originalis) quando remittitur, reatus aufertur. Hoc est enim non habere peccatum, reum non esse peccati. Nam si quispiam v. g. fecerit adulterium, etiamsi deinceps nunquam faciat, reus est adulterii, donec reatus ipsius indulgentia remittatur. Habet ergo peccatum, quamvis illud, quod admisit, iam non sit, quia cum tempore, quo factum est, praeteriit. De nupt. et concup. l. 1. c. 26.

besteht in der Begierlichkeit, sofern diese mit dem reatus, d. h. mit einer Schuld in sich schließenden Sündhaftigkeit verbunden ist. Nun kann man sich aber den reatus mit der Begierlichkeit auf mehr als eine Weise verbunden denken. Er könnte erstlich in der Begierlichkeit selbst, wie etwas ihr Inwohnendes enthalten sein. Dann würde also auch die Begierlichkeit die eigentliche Sündhaftigkeit in sich schließen, und der formale Grund sein, weßhalb der mit ihr behaftete Mensch Sünder sei und heiße. So verstand **Jansenius** die Sache, und wollte den h. Augustin in seinem Sinne erklären; aber gewiß mit dem größten Unrecht. Denn wäre der reatus auf solche Weise mit der Begierlichkeit verbunden, so wäre er auch von ihr ebenso unzertrennlich, als z. B. die Unsittlichkeit von einer wider das Gesetz Gottes laufenden Handlung, und die Befreiung von der Sündhaftigkeit, jenes solvi a reatu, könnte dann in einem Menschen, in dem die Begierlichkeit bliebe, nicht anders mehr, als dadurch geschehen, daß Gott aufhörte, die in der Begierlichkeit enthaltene Sünde dem Menschen zuzurechnen. Da nun aber der h. Augustin so oft und so nachdrücklich lehrt, daß die Gnade der Taufe eine innere Reinheit und Heiligkeit wirkt; so kann man bei ihm gewiß nicht eine Ansicht voraussetzen, aus welcher der entgegengesetzte Irrthum nothwendig folgen würde.

Zu ganz anderer Ansicht wird man geführt, wenn man sich den reatus mit der Begierlichkeit als etwas von ihr Verschiedenes, nämlich als ihre Ursache oder ihre Wirkung verbunden denkt, und dies ist die gewöhnliche Lehre der katholischen Theologen. Die Begierlichkeit ist die Ursache der wirklichen Sünden, insofern sie zu denselben reizt, und folglich auch die Ursache des reatus, den die wirklichen Sünden herbeiführen; sie ist aber die Wirkung oder Folge der auf uns sich forterbenden Sünde Adams, weil wir dieser wegen der Gabe der Unversehrtheit beraubt sind. Wenn man nun festhält, daß nach Augustins ausdrücklicher Erklärung **den reatus haben und Sünde haben**, oder **in der Sünde sein** eines und dasselbe ist; so kann man gewiß nicht läugnen, daß er ebenso wie die Theologen zwischen dem reatus und der Begierlichkeit keine andere Verbindung als jene zwischen Ursache und Wirkung angenommen habe. Denn er sagt ja, und zwar nicht bloß an der oben (n. 413)

mitgetheilten Stelle, daß die Begierlichkeit nur deßhalb Sünde genannt werden könne, weil sie aus der Sünde ihren Ursprung habe, und wenn sie siege, die Sünde erzeuge. —

453. Diese zwei Stücke dürfen wir sonach mit Zuversicht als Lehre des h. Augustin angeben, erstlich daß das Wesentliche der Erbsünde in dem mit der Begierlichkeit verbundenen reatus bestehe, sodann daß dieser reatus mit der Begierlichkeit nicht als etwas ihr selbst Eigenes und Inwohnendes, sondern als etwas von ihr Verschiedenes, nämlich als ihre Ursache verbunden ist. Nun erinnere man sich, daß der h. Augustin die Freiheit von ungeregelten Trieben im ersten Menschen von der Gnade des h. Geistes herleitet, und die Entstehung dieser Begierlichkeit dem Verluste dieser Gnade zuschreibt (n. 377). So muß also nach ihm der Mangel, aber wohl zu merken, der selbstverschuldete Mangel der göttlichen Gnade jene Ursache der Begierlichkeit sein, die als der tiefere Grund, weßhalb die mit der Begierlichkeit gebornen Menschen Sünder sind, somit als das Wesen der Erbsünde anzusehen ist. — Hermes dürfte dies am wenigsten läugnen. Denn er führt (§. 226) selbst den Beweis, daß jene Theologen, welche die Freiheit von ungeregelten Begierden in den ersten Menschen von einer übernatürlichen Gabe abhängen lassen, nicht in der Begierlichkeit, sondern in dem (selbstverschuldeten) Mangel dieser Gabe das Wesen der Erbsünde suchen müssen. Als Grund fügt er hinzu, weil nach solcher Lehre der Mensch mit der Anlage zu unordentlichen Begierden erschaffen werden, also diese Anlage an sich nicht sündhaft sein könne. Nun haben wir aber auch dies, daß Gott den Menschen wie „mit der blendenden Unwissenheit", so auch „mit der peinigenden Begierlichkeit" habe erschaffen können, den h. Augustin ganz ausdrücklich vortragen hören (n. 407).

III.

Lehre des heiligen Thomas von Aquin über das Wesen der Erbsünde[1]).

454. Die Erbsünde ist allen Menschen, die von Adam abstammen, gemeinsam und geht von ihm durch die Abstammung selber auf sie über. Nun empfangen aber die Nachkommen von Adam nicht, was ihm rein persönlich war, sondern nur die menschliche Natur, und nur diese auch ist ihnen allen gemeinsam. Die Erbsünde muß also etwas sein, das der menschlichen Natur selber seit dem Falle Adams anhaftet. Ferner ist aber dieselbe in uns, ehe wir handelten und auch nur handeln konnten; sie kann also in unserer Natur nicht als ein Act, sondern nur als ein habitus gedacht werden. Habitus nennt man nämlich nicht bloß die Beschaffenheit eines Vermögens, wodurch dasselbe zu einem gewissen Handeln ausgerüstet und geneigt ist, sondern auch die Beschaffenheit oder Verfassung (dispositio) einer Natur, in Folge derer dieselbe in irgend einer Beziehung in gutem oder schlimmen Zustand ist, und besonders nennt man eine solche Verfassung so, wenn sie gleichsam zur Natur geworden ist. In diesem Sinne also ist die Erbsünde habitus, und heißt deßhalb auch Krankheit der Natur (languor naturae).

Um aber zu erklären, worin diese üble Verfassung der menschlichen Natur bestehe, und weßhalb dieselbe ein Zustand der Sünde sei; geht der h. Lehrer von jener Wahrheit aus, ohne welche weder die Erbsünde, noch auch die Erlösung richtig aufgefaßt werden kann. Wie der einzelne Mensch einiges aus sich selber, anderes aber durch die Gnade besitzt; so kann auch der menschlichen Natur einiges aus ihr selber, was nämlich aus ihren Prinzipien hervorgeht, anderes aber nur durch die Gnade angehören; d. h. wie Gott den einzelnen Menschen Gnaden, die ihnen als Personen eigenthümlich sind,

---

1) Summa p. prima secundae qq. 81. 82. In sent. l. II. dist. 30. q. 1. — De malo q. 4. art. 1. et 2. Cont. Gent. l. 4. c. 50—52.

verleiht, so kann er auch der menschlichen Natur Gnaden, die allen, welche diese Natur besitzen, dem ganzen Geschlechte, angehören sollen, verleihen, und der Glaube lehrt, daß er dies wirklich gethan. Er hatte den Menschen zu einem Ziele berufen, das über seine Natur erhaben war, und deßhalb ihm von Anbeginn nicht bloß das, was die Beschaffenheit seiner Natur erforderte, sondern auch was über dieselbe hinaus geht, verliehen. Durch eben jene Gabe der Heiligung, vermöge welcher der Geist des Menschen zu Gott erhoben und ihm unterworfen war, erhielt sein Wille eine übernatürliche Kraft, alle niederen Seelenvermögen vollkommen zu beherrschen, auf daß die höheren ungestört zu Gott emporstreben könnten. Aber auch der Leib war so eingerichtet, daß nicht nur der Tod, sondern auch die entfernteren Ursachen desselben, jedes Uebelbefinden, fern gehalten wurden, und überdies in ihm nichts geschehen konnte, was die Beschauung des Geistes gehindert hätte. Dies also war die gute Verfassung, welche die Gnade der menschlichen Natur verlieh: der Mensch war dadurch in den Stand gesetzt, sein übernatürliches Ziel nicht nur zu erreichen, sondern auch mit Leichtigkeit zu erreichen. — Da er nun aber von diesem Ziele sich durch die Sünde abwendete, wurden ihm alle die höheren Gaben genommen, und nur jenes Gute gelassen, das in den Prinzipien der menschlichen Natur selbst gegründet ist. Indem sein Geist der Gnade, durch die er mit Gott auf übernatürliche Weise verbunden war, beraubt wurde; verlor er auch jene Herrschaft über die Triebe des niederen Begehrungsvermögens; und wie hiedurch im Reiche der Seele der Friede gestört war, so wurden auch die Lebenssäfte des Leibes aus jener Harmonie gebracht, die Krankheit und Tod fern gehalten hatte. Diese Verfassung der menschlichen Natur, welche der Bestimmung, die Gott dem Menschen gegeben hat, widerstreitet, ist die Erbsünde.

455. Um nun einzusehen, daß sie nicht bloß ein übler, sondern ein sittlich schlechter Zustand, ein Zustand der Sünde ist, muß man diese drei Begriffe: Mangel, Uebel, Schuld wohl unterscheiden. Mangel drückt nur das Abgehen eines Guten aus; derselbe wird ein Uebel, wenn das Gute, welches abgeht, vorhanden sein müßte; und er wird Schuld, wenn er im freien Willen seine Ursache hat. So ist der Abgang, des Lebens im Steine ein bloßer Mangel, im

Thiere Mangel und Uebel, im Selbstmörder Mangel, Uebel und Schuld. Wenn man also in der menschlichen Natur nur das betrachtet, was sie aus sich, gemäß der ihr eigenen Prinzipien haben kann und soll; so erscheint alles das, was jetzt zur Erbsünde gehört, als bloßer Mangel, nicht anders, wie es zu den natürlichen Mängeln aller Geschöpfe gehört, aus nichts entstanden zu sein, und der Erhaltung zu bedürfen. Wenn man aber auf das sieht, was die menschliche Natur von Anbeginn durch Gottes Gnade besaß, und um zum übernatürlichen Ziele zu gelangen, besitzen muß; so ist der Zustand, in dem wir jetzt geboren werden, kein bloßer Mangel, sondern ein Uebel. Wiederum aber würde er ein bloßes Uebel und kein Zustand der Schuld sein, wenn er in uns ohne Beziehung auf die Sünde Adams wäre. Denn ein Uebel kann nur dadurch zugleich eine Schuld sein, daß es durch den freien Willen verursacht ist. Die Sünde Adams kann aber in allen seinen Nachkommen diesen Zustand der Schuld nicht begründen, insofern sie eine ihm persönliche, sondern nur insofern sie eine allen gemeinsame Sünde, eine That des Geschlechtes war; und ebenso kann sie seinen Nachkommen nicht insofern sie einzelne Personen, sondern nur insofern sie Einzelwesen der Gattung sind, d. h. nicht durch ihr persönliches Handeln, sondern nur durch ihre Abstammung von Adam eigen werden.

Hieraus ist klar, daß nach dem h. Thomas die Erbsünde zwar eine sündhafte Beschaffenheit der menschlichen Natur ist, aber so, daß diese allgemeine Sündhaftigkeit in einer allen Menschen gemeinsamen That ihren Grund hat; weil sie nämlich sonst unmöglich Schuld in sich schließen könnte. — Auf welche Weise nun nach des h. Lehrers Ansicht die That Adams eine That des Geschlechtes sein, und wie mit der schlechten Verfassung der Natur auch die Schuld sich durch die bloße Abstammung fortpflanzen könne; werden wir später sehen. Hier fahren wir in der Erörterung des sündhaften Zustandes, den wir von Adam erben, fort.

456. Dersebe besteht nach der obigen Erklärung des h. Thomas in dem Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit. Dieser aber schließt drei Uebel in sich: die Beraubung der heiligmachenden Gnade, die Begierlichkeit und die Sterblichkeit. Alle diese drei Uebel gehören also zur Erbsünde, jedoch auf verschiedene Weise: in

dem Mangel der heiligmachenden Gnade besteht das Wesen der Erbsünde, die Begierlichkeit ist eine Folge, die aber zugleich als das Materiale der Erbsünde betrachtet werden kann, die Sterblichkeit ist nur Folge oder Strafe, und trägt daher den Namen der Sünde nicht mehr. —

Der h. Lehrer begründet diese seine Ansicht auf mehr als eine Weise. Der Zustand der Erbsünde ist dem Zustunde der ursprünglichen Gerechtigkeit entgegengesetzt. In diesem aber muß jene Gnade, welche den Willen mit Gott vereinigte, als die Form oder das Wesen betrachtet werden. Denn die sittlich gute Verfassung oder Heiligkeit des ersten Menschen bestand darin, daß sein Wille dem übernatürlichen Ziele anhieng, und daß er alle Triebe und Neigungen ohne Schwierigkeit, wie es dieses Ziel erforderte, beherrschte. Eine solche Macht hatte aber der Wille durch eben jene Gabe, die ihn selbst Gott vollkommen unterwarf. Die Heiligung des Willens müssen wir demnach als den Grund und das Wesen, die Unterwerfung der Sinnlichkeit aber als eine Folge der ursprünglichen Gerechtigkeit betrachten. Zwar ist diese Folge nun auch zugleich Bestandtheil der Heiligkeit, aber gleichsam nur materialer; indem nämlich die Heiligkeit des Willens sich dadurch bethätigt, daß er den niederen Seelenkräften jene Richtung giebt, welche dem übernatürlichen Ziele des Menschen entspricht. — Hieraus ergiebt sich nun von selbst, wie man über die Erbsünde zu denken hat. Sie besteht darin, daß die menschliche Natur in Bezug auf ihr übernatürliches Ziel nicht mehr jene gute Verfassung hat, die ihr ursprünglich verliehen war. Der Wille ist, weil jener Gnade, die ihn mit Gott vereinigte, aus seiner Schuld beraubt, vom Ziele abgefallen, und vermag es gar nicht mehr, nach ihm zu streben. Er hat aber auch jene übernatürliche Kraft, die Sinnlichkeit zu beherrschen, verloren, und daher sind die niederen Triebe nicht mehr, wie die Bestimmung des Menschen es erheischt, gezügelt. Beide, der Mangel der den Willen heiligenden Gnade und die unordentliche Begierlichkeit, gehören zur Erbsünde, aber in verschiedener Weise. Der Wille d. i. das höhere Begehrungsvermögen kann mit dem letzten Ziele unmittelbar verbunden werden; das niedere Begehrungsvermögen aber nur mittelbar, nämlich dadurch, daß es vom Willen beherrscht wird. In diesem allein also kann wie die Heilig-

keit, so die Sünde ihren eigentlichen Sitz haben. Das niedere Begehren ist in sofern heilig, als es vom Willen beherrscht auf das letzte Ziel und Ende gerichtet, und insofern sündhaft, als es vom Willen gleichsam freigegeben ungeregelt wird. Wenn aber das, so kann die Anlage zu diesem ungeregelten Begehren nur wie das Materiale der Erbsünde, als das Formale aber muß die schlechte Verfassung des Willens betrachtet werden. Diese besteht aber gerade darin, daß der Wille durch den Verlust der heiligmachenden Gnade von Gott als dem übernatürlichen Ziele abgewendet ist.

457. Noch deutlicher möchte der h. Lehrer seinen Gedanken durch den Vergleich der Erbsünde mit der wirklichen Sünde gemacht haben. In dieser letzteren strebt der Mensch nach einem ihm verbotnen Gute. Die Hinwendung zu diesem ist aber nothwendig mit der Abwendung von Gott, dem höchsten Gute, verbunden. Denn weil jenes geschaffene Gut ein verbotnes ist, so kann der Mensch es nicht begehren, ohne Gott, den formalen Grund des Sittengesetzes, und sein letztes Ziel und Ende zu verachten. Eben hierin aber besteht das eigentlich Böse: denn das sittlich Böse ist die Verachtung des an sich Guten d. i. Gottes [1]). Deßhalb sagt man mit Recht, daß in der wirklichen Sünde die Hinwendung zum Verbotenen, also das unordentliche Begehren und Thun nur wie das Materiale, die Abwendung des Willens von Gott aber das Formale ist. — Wie es sich aber mit der sündhaften Handlung verhält, so muß es sich auch mit der sündhaften Verfassung der menschlichen Natur verhalten. Die Anlage zum ungeregelten Streben nach den geschaffenen Dingen d. i. die Begierlichkeit kann nur das Materiale, das Formale aber muß die habituelle Abwendung des Willens von Gott, also der Mangel der heiligmachenden Gnade sein. — Wir können diesen Vergleich fortsetzen. Ein ungeregeltes Begehren ist nicht eigentliche Sünde, wenn es nicht durch den freien Willen verursacht wurde. Hat es aber auch der Wille hervorgerufen, so ist es doch, in sich allein betrachtet, nur das Materiale der Sünde, und hört ganz auf, Sünde zu sein, sobald der Wille sich ändert und gegen dasselbe streitet. So nun gehört auch die Anlage zu solchem unordentlichen Begehren nur deßhalb in das

1) Siehe Erster Bd. n. 395 ff.

Bereich der Sünde, weil unsere Natur durch den Verlust der Gnade, die uns Gott in Adam geschenkt hatte, in eine solche Verfassung gerathen ist. Denn hätte Gott die menschliche Natur ohne diese Gnade erschaffen, und wäre die Begierlichkeit deßhalb in uns; so würde sie uns nicht zu Sündern machen. Ebenso hört sie auch jetzt auf, eine sündhafte Beschaffenheit zu sein, sobald uns in der Taufe die heiligmachende Gnade zurückgestellt wird.

IV.

Verschiedene Ansichten katholischer Theologen über das Wesen der Erbsünde.

458. Zwischen zwei Begriffen von der Erbsünde, sagt Hermes, hätten sich, so viel er wisse, die Ansichten aller Theologen getheilt. Die einen seien vom h. Augustin verleitet worden, die Erbsünde als eine actuelle Sünde, als einen von uns allen in Adam begangenen Ungehorsam aufzufassen; die andern hingegen hätten zwar die Erbsünde als habituelle Sünde und folglich als sündhafte Beschaffenheit, nicht als That gedacht, diese sündhafte Beschaffenheit aber in die Begierlichkeit, insofern sie mit dem Mangel der heiligmachenden Gnade verbunden sei, gesetzt. Wenn man jedoch diesen letzteren Begriff näher prüfe, so ergebe sich, daß ihm zufolge das Wesen der Erbsünde eigentlich nur in dem Mangel der heiligmachenden Gnade bestehe. Denn nach der Lehre dieser Theologen wäre die Begierlichkeit im Menschen, auch ohne daß er gesündigt hätte, gewesen, wenn Gott ihm nicht gleich von Anfang die heiligmachende Gnade ertheilt hätte. Sie wäre also an sich nichts Sündhaftes; und somit müßte nach dieser Ansicht das ganze Wesen der Erbsünde in dem Mangel der heiligmachenden Gnade gesucht werden. —

Dagegen haben wir schon bemerkt, daß alle Theologen ohne Ausnahme die Erbsünde als eine habituelle Sünde auffaßten, alle aber auch eine That anerkennen, die der Grund dieses allgemeinen Sündenzustandes sei: und wenn Hermes mit Recht sagt, daß nach jener zweiten Ansicht das Wesen der Erbsünde nicht in der Begierlichkeit, sondern in dem Mangel der heiligmachenden Gnade bestehe;

so haben wir jedoch auch schon gesehen, daß der h. Thomas — und alle, die jene Ansicht haben, d. h. die große Mehrzahl sämmtlicher Theologen, — in diesem Mangel nur insofern eine habituelle Sünde finden, als er eine Folge der sündhaften That Adams ist.

Nichtsdestoweniger ist es leicht erklärlich, wie Hermes zu jenem Mißverständniß konnte verleitet werden. Wir gehen nicht bloß dadurch in einen andern Zustand über, daß unsere physische Beschaffenheit sich ändert, sondern auch dadurch, daß wir in neue Verhältnisse treten, und namentlich ist dies in der sittlichen Ordnung der Fall. Es könnte also wohl ein Uebergang in den Zustand der Sünde ohne physische Veränderung der Seele gedacht werden. Freilich wenn von der Ordnung der Dinge, in der wir wirklich leben, die Rede ist; so geht sowohl wenn wir geheiligt, als wenn wir zu Sündern werden, die eine wie die andere Veränderung in uns vor. Wenn Gott uns die Gnade der Kindschaft ertheilt, treten wir nicht bloß durch neue Pflichten und Rechte in ein anderes Verhältniß zu ihm; sondern unsere Seele wird auch durch eine physisch in ihr fortdauernde Gabe umgewandelt. Ebenso werden wir durch die Sünde nicht bloß dieser Gabe beraubt, sondern treten auch zu Gott, den wir beleidigt haben, in ein anderes Verhältniß. Wir sind wegen der begangenen That in seinem Gerichte nicht mehr Gerechte, Freunde und Kinder, sondern Ungerechte, Feinde und der Hölle Verfallene. Die katholischen Theologen stimmen hierin ganz gewiß überein, und darum zweifeln sie auch gar nicht daran, daß der Zustand der Erbsünde, eben weil er Zustand wahrer Sünde ist, jene doppelte Veränderung in sich schließe. Sie geben alle zu, daß durch die Erbsünde der physische Zustand unserer Seele, wegen der Beraubung der heiligenden Gnade, ein anderer ist, als er ursprünglich war; und ebenso kommen alle darin überein, daß die Sünde Adams in Gottes Gericht eine Sünde des Geschlechtes ist, und darum uns alle schuldig macht. Aber wenn es sich nun darum handelt, zu bestimmen, was in diesem Zustande das Wesentliche sei; so weichen sie allerdings hauptsächlich dadurch von einander ab, daß die einen jene physische Veränderung durch die Beraubung der Gnade, die anderen diese von Adam begangene, aber auf dem ganzen Geschlechte lastende That in den Vordergrund setzen.

459. Diese Verschiedenheit nehmen wir auch schon in jenen Meinungen wahr, welche, obgleich sie von sehr kirchlich gesinnten Theologen herrühren, dennoch allgemein als irrthümlich bezeichnet werden. Ambrosius Catharinus und Albert Piphius stellten die Ansicht auf, daß wir eigentlich dadurch im Zustande der Erbsünde seien, daß Gott uns allen die Sünde Adams zurechne. Bleibt man streng bei dem Begriffe der Zurechnung stehen; so läßt sich diese Meinung mit der Glaubenslehre nicht vereinigen. Denn die Zurechnung besteht darin, daß wir durch Gottes Urtheil für schuldig erklärt werden. Soll also dieses Urtheil gerecht, d. i. auf Wahrheit gegründet sein; so setzt es die Sünde in uns voraus. Durch die Zurechnung bekommt niemand Sünde, sondern wird, weil er Sünde hat, für Sünder erklärt. Zwar kann jemanden die Sünde eines andern in Gottes Gericht insofern zugerechnet werden, als Gott gestattet, daß er nicht anders als wäre er schuldig, die Strafe, die dem Sünder gebührt, auf sich nehme; und in diesem Sinne heißt es von dem Erlöser: „Gott hat auf ihn unser aller Missethaten gelegt.“ Aber durch eine solche Zurechnung tritt niemand in den Zustand der Sünde, so daß er selbst vor Gott ein Ungerechter sei. Denn die Sünde, die ihm zugerechnet wird, bleibt ihm fremd und äußerlich. Nun aber geht nach der Erklärung der Kirche die Sünde Adams auf seine Nachkommen in der Weise über, daß sie ihnen innerlich und eigen wird [1]), und daß sie alle im wahren und eigentlichen Worte Sünder, Ungerechte und Schuldige sind. — Wenn wir ferner dadurch allein im Zustand der Sünde wären, daß Gott uns Adams Sünde zurechnete; so wäre auch, um uns aus diesem Zustand zu befreien, nichts anders vonnöthen, als daß jene Zurechnung aufhörte. Dem ist aber nicht so. Die Lutheraner nahmen eine innerliche Sündhaftigkeit an; behaupteten aber, daß diese in uns bleibe, und den Getauften nur nicht mehr angerechnet werde. Wenn nun die Kirche dagegen erklärte, die Rechtfertigung bestehe nicht darin, daß die Sünde uns nicht mehr angerechnet, sondern darin, daß alles, was wahrhaft und eigentlich Sünde ist, durch innere Reinigung und Heiligung hinweggenommen werde; so lehrte sie

---

1) Propagatione transfusum omnibus, inest unicuique proprium. Can. 3.

damit doch auch, daß jenes, was in den noch nicht Getauften wahrhaft und eigentlich Sünde ist, innere Unreinheit und Unheiligkeit sei. — Die Meinung der genannten Theologen hält man also nicht bloß deßhalb für irrig, weil sie bei Erklärung der Erbsünde nur die Handlung, welche der Grund derselben ist, berücksichtigt; sondern auch und ganz besonders, weil sie diese Handlung selbst so auffaßt, daß durch dieselbe in den Nachkommen Adams gar kein innerer Sündenzustand begründet werden kann.

460. Eine andere Meinung, welche viele der ältesten Scholastiker und namentlich der Meister der Schule selber, Peter der Lombarde, vertheidigten, hebt zwar umgekehrt ganz besonders das Zuständliche in der Erbsünde hervor; doch wird sie nicht sowohl deßhalb bekämpft, als vielmehr, weil sie dieses Zuständliche unvollständig erklärt. — Peter der Lombarde nämlich läßt die Erbsünde in der Begierlichkeit bestehen; aber man kann ihm deßhalb weder den Irrthum der Lutheraner noch jenen, den wir in Hermes Lehre nachwiesen, zur Last legen. Er beginnt vielmehr die Untersuchung, worin die Erbsünde bestehe, mit dem Beweise, daß dieselbe nicht etwa bloß Strafe, sondern Schuld, und folglich wahre und eigentliche Sünde sei [1]). Von Hermes irriger Lehre ist er also weit entfernt. Wenn er nun in Uebereinstimmung mit diesem sagt, die Begierlichkeit selbst sei die Erbsünde; so nimmt er deßhalb doch nicht wie die Lutheraner an, daß die Begierlichkeit an und für sich Sünde sei. Daß dieselbe uns in den Zustand der Sünde versetze, leitet er daraus her, daß sie durch Adam's freien Willen entstanden, und wir wegen unserer Abstammung von Adam an seiner schuldvollen That Antheil haben. Alle haben in Adam, wie in der Masse (aus der sie gebildet wurden) gesündigt [2]). — Mit Recht würde man ihm

---

1) Sent. l. II. dist. 30. Quod originale peccatum culpa sit, pluribus sanctorum testimoniis edocetur.

2) Eine Stelle des h. Augustin kurz zusammenfassend, sagt er: In Adam omnes peccaverunt, ut in materia, non solum ejus exemplo, ut dicunt Pelagiani. Omnes enim ille unus homo fuerunt, id est in eo materialiter (non formaliter, wie er später erklärend hinzusetzt) erant. Manifestum est igitur, omnes in Adam peccasse quasi in massa. — Quaerit forte (Julianus), utrum (etiam) originale peccatum ex voluntate sit.

entgegnen, daß also nicht die Begierlichkeit, sondern eben jener Antheil an Adam's Schuld, das, was er mit dem h. Augustin den reatus nennt, das Wesentliche in der Erbsünde sei. Dieser reatus aber war dadurch Ursache der Begierlichkeit, daß er der heiligmachenden Gnade beraubte; und so würden wir durch eine vollständigere Erklärung der Ansicht Peter's zur Lehre des h. Thomas hingeführt. — Auch scheint der letztere, was er über die Natur der Erbsünde sagt[1]), nicht als eine Widerlegung, sondern als eine genauere Bestimmung und weitere Ausführung der Meinung des Meisters zu betrachten.

461. Um einige andere Ansichten der Theologen, von denen wir glauben noch reden zu müssen, richtig aufzufassen und zu beurtheilen, wird es nöthig sein, vorher, was über den Zustand der Sünde überhaupt gelehrt wird, näher zu erwägen. Der Zustand der Sünde (peccatum habituale) wird durch die sündhafte That (peccatum actuale) herbeigeführt. Welches sind also die Folgen einer sündigen Handlung? Die erste besteht darin, daß der, welcher gesündigt hat, von Gott abgewendet ist und bleibt, bis er Verzeihung erhält. Es ist nämlich in der Sünde mit der Hinwendung zum Geschaffenen eine Abwendung von dem Schöpfer verbunden, und eigentlich ist es diese Abwendung von Gott, welche die verbotene Handlung zur Sünde macht. Denn sie schließt das eigentliche Böse, die Verachtung des absolut Guten ein. Nun muß aber die Handlung, in der sich der Sünder von Gott abwendet, einen Zustand des Abgewendetseins zur Folge haben, ohne alle Rücksicht auf andere Veränderungen, welche die Sünde noch in uns erzeugen mag. Denn wer sich von Gott durch die Sünde abgewendet hat, der kann sich nicht wieder zu ihm hinwenden, wenn er sich nicht mit zerknirschtem Herzen verdemüthigt, und Verzeihung erhält. Jedoch der Sünder ist nicht bloß von Gott abgewendet und geschieden. Jene in der Sünde enthaltene Verachtung des höchsten Gutes und der heiligen über uns waltenden Macht, mußte ihn zum Gegenstand des gött-

---

Respondeo, prorsus et originale peccatum ex voluntate esse: quia hoc ex voluntate primi hominis seminatum est, ut et in illo esset et in nos transiret.

1) In dem Commentare zu dieser Stelle Peter's. —

lichen Mißfallens machen; und das ist die andere nothwendige Folge der Sünde: der Zustand des Sünders ist Zustand der Schuld. — Von diesem reatus culpae endlich ist als eine dritte Folge der Sünde der reatus poenae zu unterscheiden. Denn daß der Mensch der strafenden Gerechtigkeit Gottes verfallen ist, hat zwar seinen Grund darin, daß er des göttlichen Mißfallens würdig ist; aber daraus folgt nur, daß der reatus culpae den reatus poenae voraussetzt, und nicht, daß er mit diesem Eins und dasselbe sei. — Nach mancher Theologen Ansicht, ist der reatus poenae schon dadurch allein vorhanden, daß der Sünder gestraft zu werden verdient. Wie nun ganz gewiß das Mißfallen, das Gott an der Sünde hat, von seiner strafenden Gerechtigkeit verschieden ist; so muß man auch im Sünder als zwei verschiedene Momente betrachten, daß er Gott mißfällt und daß er der göttlichen Strafgerechtigkeit verfallen ist. Andere Theologen jedoch halten dafür, daß der reatus poenae mit der Strafwürdigkeit selber noch nicht gegeben sei, sondern überdies den Beschluß Gottes, der den Sünder zur Strafe verurtheilt, voraussetze; und nach dieser Ansicht ist die Verschiedenheit jenes doppelten reatus noch viel offenbarer. Doch wie dem auch sei, eine Verschiedenheit muß es geben. Wenn Gott die Sünde nicht verzeiht und durch die Verzeihung tilgt, so kann seine Gerechtigkeit sie nicht ungestraft lassen; aber er kann die Sünde verzeihen, und dennoch wollen, daß der wieder mit ihm Versöhnte noch eine Zeitlang der Strafe unterworfen bleibe[1]). Diese Glaubenslehre ist aber ohne eine Unterscheidung des reatus culpae und reatus poenae unerklärlich, und somit haben neuere Theologen in ihr gewiß mit großem Unrecht eine unnöthige Spitzfindigkeit der Scholastiker finden wollen. —

462. Auch Günther ist mit den obigen Bestimmungen der alten Schule nicht ganz einverstanden. Es verdient jedoch zuvörderst die Weise, in welcher derselbe von der Natur der Sünde spricht, mit Anerkennung hervorgehoben zu werden. Er beklagt es, daß in unserer Zeit „so selten die Rede ist von Sünde als Verschuldung und Missethat, desto öfter aber als von Irrthum, Schwäche

1) Conc. Trid. Sess. 6. cap. 14. et can. 30. — Sess. 14. cap. 8. et can. 12.

und Mangelhaftigkeit": — und dies darum, „weil die Sünde als moralisches Uebel so wenig vom physischen Uebel wesentlich verschieden gedacht wird, als der freie Geist von der nothwendigen Natur." Solche Denkart scheint ihm der Gräuel der Verwüstung an der heiligen Stätte der Freiheit, derentwegen man in unserer Zeit jene erblicken darf, in der niemand selig würde, wenn diese Tage nicht abgekürzt würden[1]). Wie er aber darauf dringt, daß die Schuld als die wesentliche Form der Sünde überhaupt betrachtet werde; so tadelt er es auch, wenn man in der Erbsünde keine Fortpflanzung der Schuld, sondern nur eine Vererbung der unter dem Begriffe Strafe zusammengefaßten Folgen der ersten Sünde sieht[2]). Er also behauptet eine Erbschuld und erklärt von ihr mit aller Bestimmtheit, daß sie „als wirklicher Zustand auch eine wirkliche Schuld ist, ohne eine persönliche Schuld zu sein, oder je zu werden"[3]).

Aber eben dies ist es, was er der alten Theologie als einen Mißgriff vorwirft, wie die Strafe so auch die Schuld als eine Folge von der Sünde unterschieden zu haben. Insofern man unter Sünde die That des Geschöpfes, die Uebertretung des göttlichen Gebotes verstehe, könne man von ihr zwar die Schuld, als welche erst durch das göttliche Mißfallen vorhanden sei, unterscheiden; aber dies sei immer nur ein Unterschied, den unser Denken mache. In der Wirklichkeit falle mit der sündhaften That, der Action des Geschöpfes, das Mißfallen Gottes als Reaction zusammen: wie ja jene That auch nur dadurch zur Sünde und Beleidigung Gottes werde, daß ihr der Wille Gottes widerstrebe[4]).

Allein dieser Tadel der alten Schule möchte wohl auf einem bloßen Mißverständnisse beruhen. Wenn man die Schuld von der Sünde als ihre Folge unterscheidet; so denkt man sie als Zustand, als den reatus culpae, der darin besteht, daß der Sünder wegen der begangenen und nicht gesühnten Uebertretung unter dem Mißfallen Gottes steht und wie sein Feind und Widersacher ist. Das

---

1) Vorschule. Bd. 2. S. 40f.
2) Ebend. S. 152.
3) Ebend. S. 163.
4) Ebend. 135 und ausführlicher Süd- und Nordlicht S. 210ff.

ist aber offenbar eine fortdauernde Folge der vorübergegangenen That. Wohl setzt diese That, damit sie sündhaft sei, das Mißfallen Gottes an ihr voraus; aber daß nun ihretwegen der Thäter Gott mißfällig sei und bleibe, ist Folge der That. Indeß wird die Schuld nicht immer als Zustand gedacht, sondern auch als etwas der sündhaften That Anhaftendes, mit und in ihr Gesetztes. So aufgefaßt ist sie die Ursache des Zustandes der Schuld, und von dieser möchte man mit Recht sagen, daß sie von der Sünde nur unserer Auffassung nach unterschieden sei. Sie ist die sündige That selbst, insofern sie dem Sünder das Mißfallen Gottes zuziehen muß. Ebenso möchte ich nicht streiten, wenn jemand in dem Zustand des Sünders (dem peccatum habituale) die Abgewandtheit von Gott und die Schuld nicht als zwei in sich verschiedene Folgen der Sünde, sondern nur als eine und dieselbe, die unter doppelter Rücksicht betrachtet werde, gelten lassen wollte.

463. Es war bisher von den Folgen die Rede, welche die Sünde an und für sich in jedem, der sie begeht, nothwendig erzeugt. Betrachten wir aber den Menschen in der übernatürlichen Ordnung, so ist noch ein anderes bedeutungsvolles Moment zu erwägen. In jener Ordnung ist der Mensch vermittelst der heiligmachenden Gnade zu Gott als seinem übernatürlichen Ziele hingewendet; d. h. er steht mit ihm in einer solchen Verbindung, daß er Beruf und Anspruch, an dem glückseligen Leben Gottes theilzunehmen, und Fähigkeit hat, diese Theilnahme durch seine guten Werke zu verdienen. Demgemäß ist in dieser Ordnung der Gnade jene erste Folge der Sünde, die Abwendung von Gott, eine ganz andere, nicht nur weil jetzt der von Gott sich abwendende Mensch eine unaussprechliche Liebe, die ihn so hoch über seine Natur erhoben hatte, verachtet, sondern auch weil die heiligmachende Gnade, die er durch die Sünde verliert, eine in ihm fortdauernde Gabe Gottes war, und folglich durch ihren Verlust auch eine physische Veränderung in seiner Seele vorgeht, was man von dem, der im reinen Naturzustand sündigte, nicht behaupten könnte. Mit Recht pflegen jedoch die Theologen diese **Beraubung der heiligmachenden Gnade** und die **Abwendung von Gott** als eine und dieselbe, und zwar als die erste und wesentlichste Folge der Sünde zu betrachten. Denn jene Beraubung ist nicht sowohl eine andere neue Folge, als vielmehr die besondere

Gestaltung, welche die Abwendung von Gott in der übernatürlichen Ordnung erhält.

Außer den bis jetzt betrachteten, giebt es noch eine andere Folge der Sünde, die Neigung nämlich zur Wiederholung der begangenen Sünde, eine Neigung, welche, wenn der Mensch fortfährt zu sündigen, zum Hange und Laster wird. Aber da diese Neigung im Menschen, ohne daß er Sünder sei, entstehen, und auch wenn er aufgehört hat, Sünder zu sein, fortdauern kann; so gehört sie nicht zum Wesen der habituellen Sünde. Denn diese ist jene Beschaffenheit, welche den Menschen zum Sünder macht. — Als Bestandtheile jenes Zustandes also, den wir habituelle Sünde nennen, können nur die Abwendung von Gott, verbunden mit dem Verluste der heiligmachenden Gnade, die daraus entspringende Schuld und die Straffälligkeit angesehen werden.

464. Jene wenigen, von deren Meinungen schon die Rede war, ausgenommen, waren alle Theologen stets der Ansicht, daß auch der Zustand der Erbsünde jene drei oder, wenn man will, vier Momente in sich schließe, und daß somit das Wesen der Erbsünde nur in ihnen, und in keinen andern Folgen der Sünde Adams gesucht werden könne. Sie mußten dieser Ansicht sein: denn sie hatten stets eine durchaus sichere Regel, über die Erbsünde zu denken, vor Augen. Das Concilium von Milevi giebt dieselbe mit ausdrücklichen Worten, indem es sagt, die Erbsünde sei das, was durch die Taufe hinweggenommen wird. Eben dies liegt aber auch in dem mehr erwähnten Ausspruche des tridentinischen Kirchenrathes: alles, was wahrhaft und eigentlich zur Sünde gehöre, werde durch die Gnade der Taufe getilgt. — Nun aber entsprechen die der Taufe eigenthümlichen und wenn sie würdig empfangen wird, unfehlbaren Wirkungen eben jenen Stücken, die wir als die Bestandtheile des Zustandes der Sünde kennen gelernt haben. Der Mensch wird zu Gott bekehrt und mit ihm als seinem übernatürlichen Ziele durch die heiligmachende Gnade wieder vereinigt; er hört auf, ein Gegenstand des göttlichen Mißfallens zu sein, worin die Schuld bestand, und es wird ihm alle Strafe nachgelassen. Das Wesen der Erbsünde, das wodurch alle von Adam abstammende Menschen Sünder sind, muß also in diesen Uebeln,

welche die Taufe hinwegnimmt, gesucht werden. Aber in welchem derselben? Darüber gab es noch verschiedene Meinungen.

465. Einige Scotisten glaubten es darin allein zu finden, daß die Nachkommen Adams der göttlichen Strafgerechtigkeit verfallen seien. Aber diese Meinung ist durchaus unhaltbar. Denn das Wesen der Erbsünde ist ganz gewiß etwas, wodurch wir in Wahrheit Sünder sind. Nun aber sind wir nicht Sünder, weil wir Strafe verdienen, sondern wir verdienen Strafe, weil wir Sünder sind.

Der nächste Grund, weßhalb der Sünder dem Strafgerichte Gottes anheimfällt, besteht darin, daß er Gegenstand des göttlichen Mißfallens, ein Kind des Zornes ist; also in der Schuld. Andere Theologen, die ebenfalls der Schule des Duns Scotus angehörten, wollten also die Schuld als das Wesen der Erbsünde betrachtet wissen. Aber mit Recht bemerkt man gegen sie, daß der reatus culpae zwar von der habituellen Sünde unzertrennlich, aber doch immer nur eine nothwendige Folge, nicht das Wesen derselben sei. Wie der reatus poenae den reatus culpae voraussetzt, so setzt auch dieser in der Seele eine Beschaffenheit voraus, wegen welcher sie des göttlichen Mißfallens und Zornes würdig ist. Die h. Schrift nennt dieselbe einen Makel[1]), und stellt deßhalb auch die Bekehrung des Sünders oft als eine Reinigung dar. Es muß also vielmehr dieser Makel als das Wesen der habitualen Sünde angesehen werden; und dies stimmt mit der Lehre des h. Thomas, die wir oben mittheilten, vollkommen überein. Denn jener Makel oder die Befleckung der Seele entsteht gerade aus der Beraubung der heiligmachenden Gnade: weil diese es ist, welche der Seele jene übernatürliche Schönheit und Aehnlichkeit mit Gott verleiht, durch die sie der Liebe und geistigen Vermählung mit Gott würdig wird. Doch darf man hiebei nicht vergessen, daß der Mangel der heiligmachenden Gnade nur insofern die habituale Sünde sein kann, als er durch eine actuale Sünde hervorgebracht worden ist. Denn nur

1) An parum vobis est, quod peccastis in Beelphegor, et usque ad praesentem diem macula hujus sceleris in nobis permanet? Josue 22, 17. cf. Deut. 18, 13. Job. 11, 15. Ps. 14, 2. Cant. 4, 7. Eccle. 31, 8. Apoc. 14, 5.

darum verunstaltet der Mangel der Gnade unsere Seele in den Augen Gottes dergestalt, daß sie sein Mißfallen verdient, weil nach der Einrichtung, die Gott mit wundersamer Liebe getroffen hat, unsere Seele mit jener Gabe sollte geschmückt sein, und durch ihre Verschuldung es nicht mehr ist.

466. Eben dies hat neuere Scholastiker veranlaßt, von der Lehre des h. Thomas, die sonst in den Schulen vorherrschte, ja fast ganz allgemein war, abzuweichen. Wenn man von der übernatürlichen Ordnung absieht, so besteht, sagten wir, der Zustand der Sünde in der habitualen Abwendung von Gott. Diese aber kann nicht als eine Veränderung in der physischen Beschaffenheit, sondern nur als ein verändertes Verhältniß des Geistes zu Gott angesehen werden. Der Mensch hat, indem er sündigte, Gott, das höchste Gut, verachtet, und seine heiligste Majestät verletzt. So lange er nun nicht Buße gewirkt, und Verzeihung gefunden hat, muß auch seine Sünde in der sittlichen Ordnung der Dinge als fortdauernd angesehen werden, und somit der Grund eines feindseligen Verhältnisses des Menschen zu Gott sein. Hierin allein, meinten jene neueren Theologen, bestehe auch in der Ordnung der Gnade das Wesen der habituellen Sünde; die Beraubung der heiligmachenden Gnade könne nur als Folge und Strafe der Sünde betrachtet werden. Wie also der Zustand der Sünde überhaupt nichts anders sei als die sündhafte That, insofern sie zwar physisch vorübergegangen, in der sittlichen Ordnung jedoch fortdauere; so sei auch die Erbsünde in uns nichts anders, als die That Adams, insofern sie auch unsere That war, und als solche in der sittlichen Ordnung fortdauernd (d. h. noch nicht getilgt) der Grund des göttlichen Mißfallens an uns sei.

Diese Meinung wurde, wie gesagt, erst von den späteren Scholastikern (gegen das Ende des siebenzehnten Jahrhunderts) aufgestellt, fand aber eine Zeitlang ziemlich großen Beifall[1]). Weil also in manchen theologischen Handbüchern nur von dieser Ansicht

---

1) Franc. de Oviedo in p. primam secundae S. Thom. tract. 6. contr. 9. punct. 9. — Joannis de Ulloa Theol. schol. Tom. II. disp. 2. c. 4 et 5. Jacobi Platelii Cursus Theologici Tom. II. c. 4. §. 2. — Wurceburg. Tract. III. Disp. III. c. 2. art. 3.

und von der Lehre des h. Thomas, die immer noch vertheidigt und bald wieder vorherrschend wurde, die Rede ist; so kann man sich daraus erklären, weßhalb Hermes glaubte, die Ansichten aller Theologen seien zwischen den beiden Begriffen von der Erbsünde, die er zu widerlegen sucht, getheilt gewesen. Er hat keinen dieser beiden Begriffe richtig aufgefaßt, indem er glaubte, daß nur in jenem, welcher das Wesen der Erbsünde im Mangel der Gnade setzt, die Erbsünde als etwas Zuständliches, in diesem andern hingegen als etwas Actuelles, als eine Handlung nämlich, die alle in Adam frei begangen hätten, dargestellt werde. — Aus dem, was wir zur richtigeren Auffassung dieser Ansichten gesagt haben, kann man sich nun aber auch leicht überzeugen, daß die Verschiedenheit, die zwischen ihnen obwaltet, nicht von großer Bedeutung ist, und daß es in diesem Streite nicht sowohl der Widerlegung, als der Verständigung bedarf.

467. Ohne Zweifel gehört jene moralische Fortdauer der sündhaften, noch nicht verziehenen Handlung auch in der Ordnung der Gnade zum Wesen der habitualen Sünde. Aber dies wird auch in der anderen Meinung, welche die habituale Sünde in den Mangel der Gnade setzt, nicht geläugnet, sondern vielmehr dadurch hinreichend ausgesprochen, daß man jenen Mangel nur insofern als einen Zustand der Sünde ansieht, als er durch einen sittlich schlechten Willensact hervorgebracht ist. Nun folgt aber auch daraus, daß die moralische Fortdauer der sündigen That zum Wesen der habitualen Sünden gehört, nur dies, daß sie in der Erklärung der letzteren nicht wegbleiben darf, nicht aber, daß durch sie allein das Wesen der habitualen Sünde in der Ordnung der Gnade vollständig ausgedrückt wird. Zwar ist es wahr, daß wir im Sünder die moralische Fortdauer seiner unsittlichen Handlung für sich allein betrachten, und von dem Mangel der heiligmachenden Gnade absehen können, und dann dennoch sagen müssen, daß er auch wegen jener Fortdauer allein schon im Zustande der Sünde ist. Aber erstlich ist eine solche Trennung auch nur in unserm Denken, nicht in der Wirklichkeit möglich. Denn wenn sich der Mensch von Gott abwendet, wird er der heiligmachenden Gnade nothwendig beraubt, und bleibt es so lange, als er in jener Abwendung von Gott beharrt. Dann aber läßt sich, wie wir oben

bemerkten, der Verlust der heiligmacheuden Gnade nicht als eine zweite, von der habituellen Abwendung verschiedene Folge der sündhaften Handlung, sondern nur als die besondere Beschaffenheit, welche diese Abwendung in der Ordnung der Gnade nothwendig erhält, betrachten. Die Ordnung der Gnade unterscheidet sich von der Ordnung der Natur dadurch, daß der Mensch in ihr nach Gott auf eine Weise, die über seine Natur erhaben ist, hinstreben soll, und zu dem Ende vermittelst der heiligmachenden Gnade mit Gott dem Wesen nach verbunden ist. Indem er sich nun durch die Sünde von Gott abwendet, und aufhört, nach ihm als seinem letzten Ziele zu streben: hört er ja ebendadurch auch auf, nach ihm auf übernatürliche Weise zu streben; zerreißt das Band, das ihn mit Gott vereinigt, und tritt gegen die ihm gegebene Bestimmung in den Zustand der Trennung von Gott. Daß Gott aus der Seele des Sünders weicht, muß freilich als nächste Folge und nothwendige Strafe der Sünde betrachtet werden; aber von Seiten des Menschen ist die Trennung von Gott die Sünde selber; im activen Sinne (für das sich Trennen) genommen, ist sie das Wesen der sündhaften Handlung, im passiven Sinne (für das Getrenntsein), das Wesen des sündigen Zustandes. Nun aber kann man zwischen diesem Zustande der Trennung und dem Mangel der heiligmachenden Gnade nicht anders, als etwa zwischen der Gerechtigkeit und dem Besitze der heiligmachenden Gnade unterscheiden, d. h. er ist die formale Wirkung desselben. — Wie man also den Mangel der heiligmachenden Gnade nicht als Zustand der Sünde betrachten kann, ohne zugleich mit ihm die moralische Fortdauer der sündhaften Handlung, durch die er hervorgebracht wurde, zu denken; so kann man auch die Fortdauer der sündigen Handlung nicht für das Wesen der habitualen Sünde erklären, ohne den damit nothwendig verbundenen Mangel der heiligmachenden Gnade einzuschließen. Und so lassen sich jene beiden Meinungen der Theologen vereinigen.

Drittes Hauptstück.

Ueber die Vertheidigung der Lehre von der Erbsünde.

468. Die Lehre von der Erbsünde ist eine jener geoffenbarten Wahrheiten, welche von jeher die tiefsten christlichen Denker am meisten beschäftigt haben. Wenn sie auf der einen Seite mit den größten Geheimnissen des Christenthums auf das Innigste zusammenhängt, und daher ihre tiefere Auffassung zum Verständniß des ganzen Erlösungswerkes unumgänglich nothwendig ist: so enthält sie auf der anderen Seite in sich selbst eine Tiefe, die der menschliche Geist umsonst ganz zu ergründen sucht. Was aber dem demuthsvollen Denker eine Aufgabe ist, durch deren theilweise oder gänzliche Lösung er zur bessern Erkenntniß dessen, was er glaubt, zu gelangen hoffen darf; das wird dem hochmüthigen zum Stein des Anstoßes, über den er selber strauchelt, und durch den er andere zum Falle bringt. Wie einstens die Pelagianer, so sind auch in unsern Tagen die Rationalisten kaum irgendwo beredter, als wo sie den Widerspruch der Lehre von der Erbsünde mit der menschlichen Vernunft darthun wollen. Ihnen gegenüber waren nun aber auch die katholischen Theologen nach dem Vorgange des h. Augustin bemüht, die Lehre der Kirche wider den Vorwurf, daß sie mit anderweitig erkannten Wahrheiten streite, in Schutz zu nehmen, und wir müssen sehen, was zu diesem Ende die Vorzeit geleistet hatte.

So viele der Einwürfe, die man gegen das Dogma von der Erbsünde vorbringt, sein mögen; die bedeutendsten wenigstens lassen sich alle auf jene zwei, die wir schon im Anfange dieser Abhandlung berührten, zurückführen. Wir müssen jener Glaubenslehre zufolge das vielgestaltige Elend, das auf den Kindern Adams lastet, den gnadenlosen Zustand in dem sie geboren werden, die traurige Unwissenheit und peinliche Begierlichkeit, den Tod und das Ungemach des irdischen Lebens als eine Strafe betrachten, die wegen Adams Sünde über uns alle verhängt worden. Nun scheint es aber mit der Gerechtigkeit, geschweige denn mit der Güte Gottes zu streiten, daß er wegen der Sünde des einen Stammvaters alle die Millionen,

welche die Erde bevölkern, einem ganzen Heere von Uebeln unterwerfe. Und wenn man nun hierauf antwortet, daß die Sünde Adams auf alle, die von ihm abstammen, durch die Abstammung selbst übergeht, so daß sie als Sünder und folglich auch als Strafwürdige geboren werden; so tritt uns eine noch größere Schwierigkeit entgegen. Denn nach allen Begriffen der Vernunft, und auch nach der Lehre des Glaubens kann die Schuld nur aus dem freien Willen ihren Ursprung haben, und keiner im Zustande der Sünde sein, es sei denn in Folge einer sündigen That. Es scheint also ein innerer Widerspruch darin zu liegen, daß wir durch die bloße Abstammung von Einem, der gesündigt hat, als Sünder im eigentlichen Sinne des Wortes geboren werden. Kurz die Erbsünde stellt sich dem gemeinen Denken, möge man die Schuld oder die Strafe betrachten, als ganz unerklärlich dar.

Es war gewiß keine dieser Schwierigkeiten den Theologen der Vorzeit entgangen; aber was sie zu ihrer Lösung gesagt haben, wird meistens von unsern neueren Gottesgelehrten, namentlich von jenen dreien, mit deren Klagen wir uns insbesondere beschäftigen, als ungenügend oder als widersinnig verworfen. Ehe wir jedoch auf diese Vorwürfe eingehen, wollen wir die Art und Weise, wie Hirscher und Günther glauben die Einreden des Unglaubens beantworten zu können, etwas näher betrachten. Denn so können wir den gewöhnlichen Gang derartiger Untersuchungen festhalten, zuerst nämlich zeigen, welches die unrichtige, und dann welches die richtige Weise ist, die Glaubenslehre von der Erbsünde zu vertheidigen.

I.

Die Voraussetzungen Hirscher's.

469. Hirscher hatte es schon in seiner Schrift gegen die theologische Scholastik neuerer Zeit getadelt, wenn ein Religionslehrer die Hypothese, wie er sagt, einiger Scholastiker, daß wir in Adam eingeschlossen gewesen, in seinen Vortrag aufnehme, und somit seinen Zuhörern als christliche Wahrheit aufbürden wolle. (S. 24.) In der Katechetik aber warnt er, sich die Beweisführung der Geheimnißlehren dadurch nicht zu erschweren, daß man ohne Noth auf

das Wie derselben eingehe, und in Folge dessen Ansichten aufstelle, bei deren Vertheidigung man auf keinem festen Boden mehr stehe. „Wenn man z. B.," fährt er dann fort, „in der Lehre von der Erbsünde alle Menschen als in Adam eingeschlossen vorstellt, so steht man mit seiner Behauptung offenbar in der Luft, und hat sich eine Aufgabe selber gemacht, an deren Lösung man schlechthin erliegen muß." (§ 66.) — Indessen hat sich doch Hirscher später selbst genöthigt gesehen, auf jenes Wie wenigstens einigermaßen einzugehen; indem er nämlich „die religiösen Fragen der Gegenwart erörternd," den Glauben an die Erbsünde gegen die Einwürfe des Unglaubens in Schutz nehmen wollte. Und auch er legt nun zwei Voraussetzungen vor, unter denen, wie er sagt, die Annahme einer Erbsünde ganz und gar nicht, wie die Gegner meinen, mit der göttlichen Güte, Gerechtigkeit und Weisheit in Widerspruch stehe.

Die erste dieser Voraussetzungen lautet also:

„Es läßt sich denken, und die Annahme hat wenigstens nichts Widersinniges, daß der Mensch, ehe er in dieses Dasein eintrat, schon in einem früheren Dasein gelebt, und sich die Beflecktheit, welche in seiner Natur ist, durch Mißbrauch seiner Freiheit zugezogen habe. Es ist dies eine schon in sehr alter Zeit vorkommende Meinung. Ich behaupte nicht, daß dem wirklich so sei. Aber eben so wenig bin ich der Ansicht, daß der Gedanke nicht manches für sich habe. Gesetzt nun, es wäre dem wirklich so, würde dann der Glaube an ein allgemeines Verderbniß in der Menschheit der Güte, Gerechtigkeit und Weisheit Gottes widerstreiten? — Umgekehrt, wir würden *die allgemeine Beflecktheit aus der allgemeinen vorzeitlichen Verschuldung herleiten*, und in unserm dermaligen Zustande nichts anders sehen, als ein Werk der *Gerechtigkeit* Gottes, die keinen Ungehorsam ungestraft hingehen läßt; und ein Werk der *Güte* und *Weisheit* Gottes, die uns in eine lange Schule der Reinigung gesetzt, und uns noch einmal Gelegenheit und Aufforderung gegeben hat, jene Liebe und Treue gegen ihn zu bewähren, die wir früher nicht bewährt hatten"[1]). — So weit Hirscher. —

470. Es fragt sich nun zunächst, ob die Annahme, das wir vor diesem Dasein schon ein anderes gehabt, auch wenn sie wohl

---

1) Erörterungen. — Achte Erört. S. 85.

begründet wäre, dienen könnte, die Lehre von der Erbsünde zu vertheidigen. Da muß es aber sogleich auffallen, daß Hirscher die eigentliche Schwierigkeit, welche die Glaubenslehre in sich schließt, gar nicht berührt. Freilich wenn das Dogma nur dies aussagte: „Wir treten alle mit Sünde befleckt in dieses irdische Dasein"; — so fände es in jener Annahme seine Erklärung. Nun aber lautet dasselbe also: „Auf alle, die von Adam abstammen, geht die von Adam begangene Sünde über." Daher ist diese Sünde, die wir Erbsünde nennen, ihrem Ursprunge nach eine, wird aber durch die Fortpflanzung auf alle übergehend jedem einzelnen eigen. Denn Adam hat durch seinen Fall nicht bloß sich, sondern allen seinen Nachkommen geschadet, und mit dem Tode des Leibes auch den Tod der Seele, die Sünde, in das ganze Menschengeschlecht gebracht. — In diesen Sätzen spricht die Kirche ihren Glauben aus (can. 2. 3.), und beruft sich für dieselben auf die Worte des Apostels: „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen," — und: „Durch des Einen Ungehorsam sind alle zu Sündern geworden." — Aber wie ganz anders stellt sich die Sache bei jener Voraussetzung, die Hirscher nicht zwar behauptet, aber doch annehmbar findet, heraus. Wenn wir, ehe wir in diese Welt kamen, in einer andern Welt gesündigt haben; so erben wir nicht alle jene eine Sünde, die Adam begangen hat, sondern bringen jeder die von uns selbst begangene Sünde mit in die Welt. Es ist somit die Erbsünde nicht mehr eine allen Menschen gemeine Sünde, sondern der Inbegriff so vieler verschiedener Sünden, als es Menschen giebt, die geboren werden; und sie ist nicht durch die Abstammung von Adam in uns, sondern in Folge eigener Uebertretung der Gebote Gottes. Es sind also nicht alle durch den Ungehorsam des Einen, sondern jeder durch seinen persönlichen Ungehorsam Sünder geworden, und das Wort des Apostels, das alle Väter und Concilien als den Kern dieser Glaubenslehre wiederholen: „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen," — hat keine Wahrheit mehr. — Demzufolge ist die Voraussetzung, die Hirscher statt jener der Scholastiker empfiehlt, gewiß nicht geeignet, das Dogma von der Erbsünde zu erklären: was so wahr ist, daß die hh. Väter sich gerade

dieses Dogmas bedienen, um das Irrthümliche jener Voraussetzung zu beweisen. —

471. Es ist nämlich ganz wahr, was Hirscher bemerkt, daß „diese Meinung schon in sehr alter Zeit vorgekommen ist.“ Origenes hatte sie von Plato, der sie wiederholt und ausführlich vorträgt, entlehnt; und obschon ihm die Väter und Lehrer der Kirche auf das Ernstlichste widersprochen hatten; fuhren dennoch die Priscillianisten noch zur Zeit des h. Leo fort, jener Dichtung des griechischen Philosophen anzuhangen. Sie wurden deßhalb nicht mehr bloß von den hh. Vätern scharf getadelt, sondern von der Kirche selbst verurtheilt.

Mochte immerhin dieser Gedanke, wie Hirscher sagt, manches für sich haben, so lange man, wie Plato, genöthigt war, über den Ursprung des Menschen Voraussetzungen zu machen; so kann er doch, nachdem wir über die Schöpfung und den Fall des Menschen durch die Offenbarung belehrt sind, nicht mehr entschuldigt werden. „Denn eben damit wir,“ sagt der h. Ambrosius, „bei den verschiedenen Meinungen der Philosophen nicht in Ungewißheit blieben, hat uns der heilige Moses gleich von Anfang unterrichtet, und über die Einhauchung der Seele belehrt“ [1]). — Zwar wurden die Schriftstellen, auf welche hier der h. Ambrosius hinweist, auch von den hh. Vätern nicht ganz auf dieselbe Weise erklärt, indem einige griechische Väter dafür hielten, durch die Worte: „Gott bildete den Menschen aus dem Lehm der Erde,“ — werde die Erschaffung des ganzen Menschen dem Leibe und der Seele nach, durch die folgenden aber: „Und er hauchte ihm den Geist des Lebens in's Angesicht,“ die Mittheilung des h. Geistes ausgedrückt; während der h. Augustin und mit ihm viele andere unter jener Bildung des Menschen aus dem Lehme der Erde nur die Erschaffung des Leibes, und unter dieser Einhauchung die Erschaffung der vernünftigen Seele verstanden. Aber darin stimmten alle überein, daß uns an dieser Stelle die Erschaffung, d. i. der erste Ursprung des ganzen Menschen

---

1) Ideo in principio sanctus Moyses informavit nos atque instruxit de insufflatione animae, ut non laboremus diversis opinionibus philosophorum. De Noe et Arca. cap. 25.

sowohl der Seele als dem Leibe nach geoffenbart werde, und benutzten sie deßhalb zur Widerlegung der platonischen Dichtung. — Der heil. Gregor von Nyssa stellt in seinem Werke über die Schöpfung des Menschen (cap. 28. et 29.) den Origenisten diesen Satz: „Leib und Seele des Menschen sind zugleich und weder der Leib vor der Seele, noch die Seele früher als der Leib erschaffen," — entgegen, und erhärtet ihn durch ausführliche Beweise. Und nachdem der h. Johannes von Damaskus mit Entschiedenheit gesagt hat: „Leib und Seele sind zugleich erschaffen," fügt er hinzu: „nicht aber, wie Origenes faselte, diese früher, jener später" [1]).

Auch der h. Gregor von Nazianz warnt seine Zuhörer nachdrücklich vor der Fabel, die von heidnischen Philosophen erfunden und mit dem Glauben der Kirche nicht vereinbar sei (*οὐκ ἐκκλησιαστικόν*). Mögen andere, sagt er, sich in solchen Meinungen gefallen, uns, die wir durch die Offenbarung belehrt sind, ist derlei Spielerei nicht erlaubt [2]). — Der h. Augustin aber wundert sich sehr, daß es Christen geben könne, die solchen Dichtungen anhangen, und daß namentlich ein in der Schrift so bewanderter Mann als Origenes war, nicht einsah, wie sehr jene platonische Ansicht mit der Lehre der Offenbarung streite. Hat doch Gott die Welt erschaffen, um seine Güte zu offenbaren, und nicht, um Sünder zu bestrafen. „Und Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und siehe es war sehr gut." Bis dahin also war alles, was in in der Welt war, gut, und blieb es, bis der Mensch sündigte [3]).

---

1) *Ἅμα τὸ σῶμα καὶ ἡ ψύχη πέπλασται. οὐ τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον. κατὰ τὰ Ὠριγένους ληρήματα.* De fide orth. l. 2. c. 12.

2) . . . . *ἡμῖν δὲ τὰ τοιαῦτα παίζειν οὐκ ἀσφαλές.* Orat. 31.

3) Plus quam dici potest, miror hominem in ecclesiasticis litteris tam doctum et exercitutum non attendisse primum, quam hoc esset contrarium Scripturae hujus tantae auctoritatis intentioni, quae per omnia opera Dei subjungens: Et vidit Deus, quia bonum est; completisque omnibus inferens: Et vidit Deus omnia, quae fecit, et ecce valde bona: nullam aliam causam faciendi mundi intellegi voluit, nisi ut bona fierent a bono Deo; ubi si nemo peccasset, tantummodo naturis bonis esset mundus ornatus et plenus. De civ. Dei. l. 11. c. 23. cf. Contra Priscill. et Origen. ad Orosium c. 8.

472. Noch ausführlicher redet der h. Cyrillus von Alexandrien über die Meinung des Origenes. Er nennt sie eine gottlose Fabel, und widerlegt sie mit vielen Gründen. Wenn die Seelen, so folgert er unter anderm, schon vor diesem Leben da waren, und ihrer Sünden wegen mit den Leibern verbunden wurden; so wäre ja der Tod eine Wohlthat und das Leben eine Strafe. Nun aber ist gerade umgekehrt der Tod die Strafe der Sünde, und das Leben eine Gnade Gottes. Es war nicht die Absicht Gottes, als er den Menschen schuf, daß die Seele auf kurze Zeit zur Strafe oder zur Läuterung mit dem Leibe vereinigt sei, sondern er wollte, daß sie ewig mit ihm vereinigt bliebe. Denn Gott hat den Menschen unsterblich geschaffen, durch den Neid des Teufels aber ist der Tod in die Welt gekommen. Und sollen denn nicht, weil Christus den Tod überwunden hat, unsere Seelen wieder mit den Leibern verbunden werden? Es ist also für die Seele keine Strafe, im Leibe zu sein, sondern umgekehrt, wurde sie zur Strafe der Sünde von ihm getrennt. Wäre dem nicht so, wie dürften wir dann den Teufel anklagen, daß er der Strafe der Seele ein Ende gemacht, oder Christum preisen, daß er durch die Auferstehung den Zustand der Strafe wieder herbeiführe und verewige[1])? — Auch beim h. Hieronymus begegnen wir diesem Gedanken, daß es keine Auferstehung der Todten geben dürfe, wenn es, wie Origenes lehrte, für die Seele eine Strafe wäre, mit dem Körper vereinigt zu sein[2]). — Der h. Cyrillus hebt dann ferner hervor, daß wir uns, wenn Origenes Meinung Wahrheit hätte, nicht freuen dürften, wenn ein Mensch geboren wird; daß die Eltern keine Kinder von Gott begehren müßten, ja daß die Ehe selber nicht sowohl unter dem

---

1) In Joan. l. 1. c. 9. ad verba: Quae illuminat omnem hominem. — 2) Si fuit anima, antequam Adam in paradiso formaretur, in quolibet statu et ordine et vixit et egit aliquid; . . . . necesse est, ut aliqua caussa praecesserit, cur, quae prius sine corpore fuit, postea circumdata sit corpore. Et si animae est, naturale, esse sine corpore; ergo contra naturam est, esse in corpore. Si contra naturam est, esse in corpore; ergo resurrectio corporis contra naturam erit. Sed non fiet resurrectio contra naturam; ergo juxta sententiam nostram, corpus, quod contra naturam est, resurgens animam non habebit.

Epist. 61. ad Pommachium.

Segen als unter dem Fluche Gottes stehen würde. Denn sie diente ja nur dazu, einen Strafzustand für Seelen, die von Gott abgefallen, hervorzubringen. Wie endlich die h. Schrift lehrt, daß das Verderbniß des Menschengeschlechtes durch die Sünde des ersten Menschen hervorgebracht worden; so bezeugt sie ausdrücklich, daß über viele Menschen die Strafe dieser Sünde gekommen ist, ohne daß sie selbst gesündigt hatten. (Röm. 5, 14. Vergl. 9, 11. Joh. 9, 3.)

473. Was alle diese hh. Lehrer nicht bloß als eine ungegründete Voraussetzung, sondern als eine mit der Offenbarung streitende Dichtung bekämpfen; das hat auch die Kirche selbst als solche bezeichnet, und durch ihr entscheidendes Urtheil verworfen. — In dem berühmten Sendschreiben des h. Leo des Großen an den Bischof Turibius, das in der Kirche stets als eine feierliche Entscheidung des h. Stuhles verehrt worden ist, wird mit den übrigen auch dieser Irrthum der Priscillianisten als eine „gottlose Fabel" verworfen, und wer immer sie annehme, von der Einheit der Kirche ausgeschlossen. Denn „der katholische Glaube," heißt es, „verkündigt beständig und wahrhaft, daß die Seelen der Menschen, bevor sie den Leibern eingehaucht wurden, kein Dasein hatten, noch auch von einem andern als von Gott, der sowohl ihr als der Leiber Schöpfer ist, mit diesen vereinigt werden"[1]). Eben deßhalb aber, weil diese Dichtung nicht nur mit der Schöpfungsgeschichte sondern

---

1) Decimo capitulo referuntur asserere, animas, quae humanis corporibus inseruntur, fuisse sine corpore et in coelesti habitatione peccasse, atque ob hoc a sublimibus ad inferiora delapsas, in diversae qualitatis principes incidisse et . . . . corporibus esse conclusas sorte diversa et conditione dissimili: ut quidquid in hac vita varie et inaequaliter provenit, ex praecedentibus caussis videatur accidere. Quam impietatis fabulam ex multorum sibi erroribus texuerunt; sed omnes eos catholica fides a corpore suae unitatis abscidit, constanter praedicans atque veraciter, quod animae hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere, nec ab alio incorporantur, nisi ab opifice Deo, qui et ipsarum est creator et corporum: et quia per primi hominis praevaricationem tota humani generis propago vitiata sit, neminem posse a conditione veteris hominis liberari, nisi per sacramentum baptismatis Christi. —

auch mit der Lehre von der Erbsünde in Widerspruch steht, fährt der h. Leo also fort: „und daß, weil durch des ersten Menschen Vergehung das ganze Menschengeschlecht mit Sünde behaftet worden, niemand von der Beschaffenheit des alten Menschen befreit werden könne, es sei denn durch das Sakrament der Taufe Christi.“ — Ebenso entschied die zweite Synode von Braga: „So jemand sagt, die Seelen der Menschen hätten vorher in den himmlischen Wohnungen gesündigt, und seien deßhalb in die menschlichen Körper auf Erden versetzt worden, wie dies Priscillianus lehrte: so sei er im Banne“ [1]). — Endlich lautet ja der erste jener Anathematismen, worin auf dem fünften allgemeinen Concilium die Irrthümer des Origenes verdammt wurden, also: „Wenn jemand sagt, oder dafür hält, die Seelen der Menschen seien schon vorher“ (ehe sie mit den Leibern vereinigt wurden), „da gewesen, als Geister nämlich und heilige Kräfte; seien aber der göttlichen Beschauung überdrüssig und schlechter geworden, und deßhalb in der Liebe Gottes erkaltet, und seitdem Seelen genannt, und zur Strafe in die Leiber hinabgesandt worden; so sei er im Banne“ [2]).

So hat also Hirscher zur Vertheidigung des Dogma's von der Erbfünde eine Annahme empfohlen, oder doch gutgeheißen, welche von der gesammten Kirche als Irrthum verworfen wird, und nicht nur mit andern geoffenbarten Wahrheiten, sondern gerade mit dem Dogma von der Erbsünde in Widerspruch steht. —

474. Indessen setzt er noch einen andern Fall, in welchem die Lehre von der Erbsünde nichts Anstößiges habe:

„Es läßt sich denken,“ sagt er, „daß die allen Menschen als solchen anklebende Beflecktheit in der Hand Gottes zu einem ausgezeichneten Mittel werde, dieselben ihrer Heiligung und ewigen

---

1) Si quis animas humanas dicit prius in coelesti habitatione peccasse, et pro hoc in corpora humana in terram dejectas, sicut Priscillianus dixit: anathema sit. Conc. Bracarense II. can. 6.

2) Si quis dicit aut sentit, praeexistere hominum animas, utpote quae antea mentes fuerint et sanctae virtutes, satietatemque coepisse divinae contemplationis et in deterius conversas esse, atque idcirco refrixisse a Dei charitate, et inde animas esse nuncupatas, demissasque esse in corpora supplicii caussa; anathema sit.

Bestimmung entgegenzuführen. Gesetzt nun, es wäre dem wirklich so, würde man dann auch noch sagen können, es widerstreite der Güte, Gerechtigkeit und Weisheit Gottes, die sündige Beflecktheit des Stammvaters auf seine Nachkommen übergehen zu lassen? Gewiß nein! Und Jene, die so kurzweg von Unvereinbarkeit solcher Lehre mit der Idee Gottes gesprochen, hätten sich großer Uebereilung schuldig gemacht. Nun aber läßt es sich wirklich nachweisen, daß Gott die Heiligung der Menschheit gerade auf der Grundlage der allgemeinen Sündennoth ausführt." (S. 86.)

Hier hat nun Hirscher „einen Fall gesetzt," der — wenigstens für den gläubigen Christen — nicht sowohl eine Voraussetzung, als eine nicht zu bezweifelnde Wahrheit ist. Ruft ja deßhalb die Kirche, von der Sünde Adams redend, aus: O felix culpa, quae talem et tantum meruit habere Redemtorem! — Aber es fragt sich, ob durch diese Wahrheit die Schwierigkeiten, welche der Glaube an die Erbsünde darbietet, gelöst werden.

Wir haben oben aufmerksam gemacht, daß diese Schwierigkeiten doppelter Art sind. Betrachtet man nämlich in der Erbsünde nicht gerade die Schuld, sondern vielmehr die mit ihr verbundenen Folgen; so erscheint sie als ein großes Unglück, das über das Menschengeschlecht gekommen. Und nun sträubt sich die Vernunft anzunehmen, Gott habe die Welt so einrichten können, daß durch des einen Stammvaters Schuld die gesammte Menschheit Uebeln jeglicher Art unterworfen würde. Diese Schwierigkeit also wird durch die Wahrheit, deren Hirscher erwähnt, befriedigend gelöst. Gott weiß, spricht der Apostel, aus dem Bösen Gutes hervorzubringen. — Aber ließe sich nicht auch in Ansehung der Schuld, welche die Erbsünde in sich schließt, die Vorsehung Gottes auf dieselbe Weise rechtfertigen? Pflegen ja die hh. Väter und namentlich Augustin aus dieser Wahrheit auch zu erklären, weßhalb Gott unsere persönlichen Sünden zulasse: „Er hielt es für besser, aus Bösem Gutes zu schaffen, als zu verhindern, daß kein Böses sei." — Freilich diese Rechtfertigung genügte, wenn nur zu erklären wäre, was Hirscher sagt: weßhalb nämlich Gott die sündige Beflecktheit des Stammvaters auf die Nachkommen übergehen lassen konnte. Aber es handelt sich nicht bloß um die Zulassung Gottes, sondern um die innere Möglichkeit einer sich vererbenden Sünde. Dem Dogma zu-

folge stehen wir in Gottes Gericht wegen unserer Abstammung von Adam als Schuldige da: durch des Einen Ungehorsam ist über alle Verdammniß gekommen. Da tritt uns also der Einwurf, den Hermes so stark betont, entgegen: wir können nicht durch das freie Thun eines Andern, sondern nur durch unser eigenes schuldig und der Verdammniß würdig werden. Und forderten die Gegner eine positive Erklärung, wie es möglich sei, daß die sündige Beflecktheit des Stammvaters auf seine Nachkommen übergehe; so könnten wir antworten, daß man zu dieser Forderung nicht berechtigt sei. Denn die Vernunft darf nicht deßhalb allein eine Thatsache in Zweifel ziehen, weil sie nicht einsieht, wie dieselbe geschehen konnte. Aber man verlangt in diesem unsern Fall nicht sowohl eine Erklärung der Möglichkeit, sondern behauptet die Unmöglichkeit. Es soll ein innerer Widerspruch darin liegen, daß die Sünde Adams sich auf seine Nachkömmlinge fortpflanze, und darauf dürfen wir die Antwort nicht schuldig bleiben. In Hirscher's Erörterung findet sich nichts, was auch nur als Versuch einer solchen Antwort betrachtet werden könnte; doch werden wir durch dieselbe veranlaßt, bevor wir untersuchen, was zu dem Ende die Vorzeit geleistet, einen andern verwandten Punkt zu besprechen.

475. Die neuere Philosophie hat sich viel mit der Frage über den Ursprung des Bösen beschäftigt; aber bei den so unrichtigen Begriffen, die sie von der Schöpfung, der Freiheit des Menschen und seinem Verhältniß zu Gott hatte, war es nicht möglich, daß sie diese Frage befriedigend löse. Da hat man also oft als Vorzug der geoffenbarten Lehre gerühmt, daß sie uns den Aufschluß, nach dem die Philosophie vergebens ringe, in dem Dogma von der Erbsünde gebe. — Sofern man damit nur sagen will, daß uns die Offenbarung durch die Lehre vom Falle des Menschengeschlechtes in seinem Stammvater auf eine befriedigende Weise erkläre, wie die Sünde in diese Welt gekommen; so hat man gewiß vollkommen Recht: aber meistens versteht man die Sache anders. Man will sagen, ohne die Lehre von der Erbsünde könne die Entstehung des Bösen gar nicht erklärt, und auf keine Weise mit den göttlichen Eigenschaften in Einklang gebracht werden. In diesem Sinne redet auch Hirscher bei mehr als einer Gelegenheit. Um zu zeigen, daß der scholastische Katechet die Lehre von der Erbsünde sehr

ungenügend behandelt habe, beginnt er mit der Frage: „Ist sie" (diese Lehre) „nicht die Lösung des Räthsels vom Ursprung des moralischen Bösen, und die Apologie Gottes gegen die Zumuthung, daß dasselbe von ihm komme"? (S. 22.) Und nachdem er in den „Erörterungen" an der eben angeführten Stelle die beiden Voraussetzungen, unter welchen das Dasein der Erbsünde mit den göttlichen Vollkommenheiten nicht streite, erklärt hat; unternimmt er es zu zeigen, daß im Gegentheil, wer die Erbsünde nicht annehme, sich umsonst bemühen würde, das unläugbare Dasein des Bösen im Menschen mit der Güte, Gerechtigkeit und Weisheit des Schöpfers in Einklang zu bringen.

476. So aufgefaßt können wir die Behauptung, daß der Ursprung des Bösen nur durch die Erbsünde erklärt werde, nicht zugeben. — Man versteht unter dem sittlich Bösen, nach dessen Ursprung man fragt, entweder die eigentliche Sünde, oder die Neigung zu derselben, die unordentliche Begierlichkeit. Ist von der eigentlichen Sünde die Rede, so bedarf es, um sich ihre Entstehung zu erklären, gewiß nichts anders, als einer richtigen Vorstellung von des geschaffenen Geistes Natur. Denkt man den endlichen Geist wahrhaft als geschaffenes, d. h. von Gott aus nichts hervorgebrachtes Wesen; so muß man ihn auch als solches denken, dem wie das Sein, so das Gutsein nicht wesentlich ist. Der h. Thomas zeigt dies in folgender Weise. Die sittliche Güte erheischt, daß alles Gute und jeder Zweck mit Unterordnung unter das absolute Gute und den höchsten Zweck angestrebt werde. Jedes Wesen aber strebt mit Nothwendigkeit nach dem eignen Wohl und der Vollkommenheit seines Daseins. In jenem Wollenden also, der selbst das absolut höchste Gut ist, kann es keine Abweichung von der sittlichen Güte, keine Sünde geben. In jedem andern aber, der sein Wohl und das ihm eigene Gute mit Unterordnung unter ein Anderes, nämlich unter das höchste Gut, suchen muß, ist, so lange wir nur seine Natur betrachten, die Sünde möglich: indem er nämlich sein Gutes ohne jene Unterordnung anstreben kann[1]). Die sitttliche Freiheit des geschaffenen und noch nicht vollendeten Geistes besteht also in

1) Cont. Gent. l. 3. c. 109.

dem Vermögen, sich für das unendliche Gut, in dem er seine Vollendung und Seligkeit finden soll, aber auch mit Wegwendung von diesem für ein endliches, sei es nun, daß er es in sich oder außer sich suche, zu entscheiden[1]). Wer nun so von dem geschaffenen Geiste, und seiner Freiheit denkt, für den kann der Ursprung des Bösen kein Räthsel sein. Und wie wollten wir uns sonst den Fall der Engel im Himmel und der ersten Menschen im Paradiese erklären?

477. Indessen gewöhnlich denkt man in dieser Frage nicht sowohl an die eigentliche Sünde, als an die Begierlichkeit. Diese sieht man als die Ursache aller Sünden der Menschen an, und durch die Behauptung, daß ohne die Annahme einer Erbsünde der Ursprung des Bösen ein Räthsel bleibe, will man sagen, die jetzige Beschaffenheit unserer Natur, ihre Hinneigung zum Bösen, könne nur aus einem ursprünglichen Abfall des Menschen von Gott begriffen werden. Daher sagt Hirscher an der erwähnten Stelle: „Wenn der Mensch ohne Erbsünde, folglich in jenem Zustande ist, wie er ursprünglich aus der Hand seines Schöpfers gekommen, so müssen wir die Frucht, die aus dieser Wurzel, d. i. aus des Menschen Natur hervorgetrieben hat, endlich zuschreiben dem, der diese Natur und Wurzel geschaffen. Oder konnte ihr Schöpfer keine bessere Natur und Wurzel bilden? Nun aber, wer wagt es, die Gräuel der Weltgeschichte als die Frucht zu wälzen auf den Bildner der Wurzel"? —

Wir antworten auf diese Fragen: Gott konnte nicht bloß eine bessere Natur und Wurzel bilden, sondern hat es auch gethan. Aber er mußte es nicht thun; weder seine Gerechtigkeit, noch seine Güte und Weisheit forderten es. Denn er würde, wenn er uns so geschaffen hätte, wie wir jetzt geboren werden, nicht der Urheber unserer Sünden sein. Hirscher vergißt, daß die Frucht aus jener Wurzel, wovon er redet, nicht nothwendig, d. h. in Folge eines Naturgesetzes, wie der Apfel am Baum, sondern nur durch die freie Thätigkeit des Menschen hervorwächst. Denn erst wenn die Begier-

---

2) Ausführlicher haben wir hierüber gehandelt im ersten Band. Abh. 4. Hauptst. 1. Abh. 5. Hauptst. 1.

lichkeit durch das Eingehen des freien Willens in sie empfangen hat, gebiert sie die Sünde, und die Sünde den Tod. (n. 285.) Wenn also jemand, den die Offenbarung über den ursprünglichen Zustand und Fall des Menschen nicht belehrt hätte, annähme, daß Gott den Menschen mit der Anlage zu bösen Begierden, aber auch mit Gewissen und Freiheit erschaffen habe; so würde er deßhalb die Gräuel der Weltgeschichte nicht auf Gott, den Bildner der Wurzel, sondern auf den Erzeuger der Frucht, den freien Willen des Menschen, wälzen. Kurz wie wir als gläubige Christen bekennen müssen, daß die Begierlichkeit und der Tod durch die Sünde des Menschen in die Welt gekommen sind; so müssen wir nicht weniger mit der katholischen Kirche annehmen, daß sie auch ohne vorhergegangene Sünde dasein konnten. Wir haben dies in der vorigen Abhandlung gezeigt, und wollen also auch nicht wiederholen, was wir dort schon zur Widerlegung dessen, was Hirscher noch hinzufügt, erörtert haben. „Noch mehr": sagt er, „in der Welt herrscht der Tod mit dem furchtbaren Gefolge von Leiden. Wenn nun aber Tod und Leiden da sind von Anfang, so hat sie Gott ursprünglich geschaffen und auf die Menschheit gelegt. Aber ob es nun nicht Lästerung Gottes sei, anzunehmen, Gott habe von Anfang und ohne Anderes die Menschheit all' jenem unendlichen Jammer unterworfen, welcher in dem Tode und seinem Schmerze liegt"?

478. Sehr auffallend ist es, wie Hirscher derlei Ansichten, denen man in seinen früheren Schriften allerdings öfters begegnet, gerade hier von neuem vortragen konnte: denn er hatte auf dem unmittelbar vorhergehenden Blatte die Gründe, wodurch sie als irrthümlich erwiesen werden, selbst auseinander gesetzt. Um zu zeigen, daß „Gott die Heiligung der Menschheit gerade auf der Grundlage der allgemeinen Sündennoth ausführe," spricht er: „Für's Erste, wenn der Mensch nicht kann zu Gott aufgenommen werden, er habe sich denn vorher zur Freiheit des Geistes erhoben, und wenn er sich hiezu nicht erheben kann, außer an dem Gegensatz von Versuchungen und Prüfungen; ist es dann nicht im Grunde völlig eins, ob er bei einer unverderbten Natur (wie Adam) von außenher versucht werde, oder ob seine krankhafte Natur seine Versuchung sei? Adam und Cain werden geprüft und müssen versucht werden. Adam wird es von außen durch die Schlange

und durch sein Weib; Cain wird es **von innen** — von seiner krankhaft-selbstsüchtigen Natur — von seinem Neide. Was macht das für einen Unterschied; und warum konnte also Gott dem Menschen nicht das Verderbniß, das in seiner Natur ist, **als den Versucher und als das Mittel zur Bewährung** an die Seite stellen"? — Freilich; aber dürfen wir nicht mit demselben Rechte fragen: warum konnte also Gott die menschliche Natur nicht gleich von Anfang so einrichten, daß der Geist jene Freiheit von den Gelüsten des Fleisches erst durch Kampf hätte erringen müssen? Und wenn nun Hirscher ferner darauf hinweist, wie gerade das Elend, in dem wir schmachten, einerseits uns Gott suchen, und wenn wir ihn finden, als Heiland aus ganzer Seele umfangen lehrt; andrerseits aber für Gott eine Gelegenheit ist, als **Erlöser** uns eine Liebe, die größer, als jene des Schöpfers ist, zu offenbaren: so beweist doch dies wiederum auch, daß Gott uns nicht zwar im Zustand eigentlicher Sünde, aber doch im Zustand der Noth, in dem wir seiner gnädigen Hülfe bedürftig wären, erschaffen konnte. — Dies freilich muß hier immer vorausgesetzt werden, daß der Mensch von Anbeginn der sinnlichen und geistigen Begierlichkeit unterworfen sein konnte, ohne daß Gott dieselbe durch einen Einfluß auf ihn hervorgebracht, oder in die menschliche Natur einen Keim des Bösen gelegt, d. h. ihr die Begierlichkeit als eine positive schlechte Qualität anerschaffen hätte. Wenn man sagt, Gott habe den Menschen von Anfang so erschaffen können, daß er den Kampf zwischen Geist und Fleisch erfahre; so nimmt man an, daß die ungeregelten Triebe sowohl der Sinnlichkeit als auch der Eitelkeit und Hoffart aus der Vereinigung der Seele mit dem Leibe ganz natürlich entstehen, wofern Gott der ersteren nicht eine große Fülle des Lichtes und der sittlichen Kraft verleiht. Das ist aber eine Annahme, welche für die Vernunft zum wenigsten keine Unwahrscheinlichkeit hat, und zu welcher uns die Offenbarurg nöthigt, indem sie lehrt, daß die Freiheit von der Begierlichkeit auch im ersten Menschen eine übernatürliche Gabe war.

II.

Die Theorie Günther's.

479. „So lange Gott den Menschen, als Synthese von Geist und Natur erhalten wissen will, tritt mit der Zeugung des Leibes von Seiten des Menschen, die Erschaffung von Seiten Gottes nothwendig ein. Durch die Verbindung dieser beiden Erhaltungsweisen wird der erste Mensch als Urvater zugleich Repräsentant des ganzen Geschlechtes, und zwar nicht bloß nach dem leiblichen Elemente, sondern auch nach dem geistigen Bestandtheile desselben. Die ursprüngliche Idee Gottes vom Menschen ist also nicht bloß die Idee von ihm als Individuum und Person, sondern zugleich die Idee von ihm als Gattung im eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. als organischem Ganzen. Wenn demnach der erste Mensch als Repräsentant, weil Vater der Gattung, die Verbindung seines Geistes mit der Gottheit abgebrochen hat; so kann Gott dieselbe mit den Geistern, die er zur Erhaltung der Gattung schafft, nicht erneuern, weil er dadurch kraft der Idee von der Menschheit als Gattung mit sich selbst in Widerspruch treten würde. Das Individuum theilt das Schicksal mit der Gattung, oder mit dem ersten Exemplare derselben, in welchem jene potentialiter involvirt liegt."

„Nach der Sünde des ersten Menschen trat an die Stelle der realen Vereinigung des Geistes mit Gott die bloß formale Verbindung, wie sie sich im Gewissen als Reaktion Gottes gegen den faktischen Widerspruch in der Sünde kundgiebt. Aber auch gegen diese Reaktion als Selbstbehauptung Gottes tritt eine neue Reaktion des natürlichen Willens ein, wie sich solche als Abneigung vom göttlichen und Hinneigung zum eigenen Willen in unserm Innern vorfindet. Dieses selbstische Streben offenbart sich ebenso in der einen Richtung als Stolz, wie in der andern als Sinnlichkeit oder Genußsucht. Einer solchen Inficirung unterliegt der Menschengeist, weil er in die Gattung zwar durch einen Schöpferakt, aber nach bereits entstandenen und auch für ihn

bestehenden Verhältnissen derselben eintritt. Und eben diese Verschlimmerung, vorzüglich jedoch die Verkehrtheit des Willens in seinem Verhältnisse zu Gott, ist das subjektive Moment in der Erbsünde, das mit dem objektiven Momente (dem verletzten Willen Gottes unter dem Mißfallen desselben) das Wesen der Erbsünde vollendet, aus welchem der Brennpunkt beider die Schuld als Form der Erbsünde hervorbricht. Denn wie sich Gott den Urmenschen in seiner persönlich contrahirten Schuld als Gattungswesen denkt; so denkt der Allwissende auch jedes Individuum unter derselben Gattung mit jenem fortgesetzten Mißverhältnisse seiner Willensrichtung, sowohl vor aller, als selbst in jeder persönlichen Entscheidung jenes verkehrten Willens. „Mit einem Worte: Gott erschauet jeden mit der Erbschuld."

480. Dies ist — mit einigen Abkürzungen — die Theorie, welche Günter im siebenten Briefe der Vorschule den Neffen vortragen läßt (S. 160—162.); und der Oheim erblickt darin eine Benutzung der neuern Naturphilosophie für die speculative Theologie von solcher Bedeutung, daß er sich während der Lesung wiederholt vom Lehnstuhl erhebt, um mit entblößtem Haupte vor dem jungen Denker sich aus der Ferne zu verbeugen. (S. 167.) Und als wollte er denselben von der Größe seines Verdienstes mehr und mehr überzeugen, läßt er nun „eine kleine Blumenlese aus der alten Theologie" folgen. Diese habe die wesentliche Form der Erbsünde in den Verlust der heiligmachenden Gnade gesetzt; die Frage aber, wie dieser für die Nachkommen Adams den Charakter einer wahren, wirklichen (eigentlichen?) Sünde behalte — durch Annahme eines göttlichen Gesetzes lösen wollen. Dieses Gesetz nämlich sollte Adam verpflichtet haben, die ursprüngliche Gerechtigkeit nicht bloß für sich, sondern auch für seine Nachkommen zu bewahren und durch diesen seinen repräsentativen Charakter sei der Wille aller Menschen in den Willen Adams eingeschlossen gewesen. „Die weitere und wichtigere Frage: warum Gott den ersten Menschen als Repräsentanten und nicht vielmehr als Privatperson behandelt habe? verwies jene Zeit freilich in das Dunkel der göttlichen Rathschlüsse, statt sie aus der (apriorischen) Idee Gottes vom Menschen als Gattungswesen zu beantworten." Später habe man das oben erwähnte Gesetz sogar in einen Vertrag des Ur-

menschen mit Gott umgeschaffen, so daß nun alle Folgen der Ursünde als rechtskräftige Strafen dastanden.

Daraus, meint dann Günther, „erhelle zur Genüge einerseits das Apriorische in der dunklen Vorstellung vom Menschen als einem Gattungswesen und andererseits der Mißgriff in der apriorischen Interpretation derselben Grundanschauung. Die Zeit versuchte die Auslegung durch das Rechtsverhältniß in der Menschheit; aber als eine uneigentliche mußte diese Deutung auch eine mißlungene bleiben; denn sowie das Recht nicht der Natur, sondern der Freiheit angehört und durch diese im geistigen Boden wurzelt: so kann durch Rechtsverhältnisse kein Naturverhältniß verstanden und begründet werden.“ (S. 171—174.)

481. Nun nimmt dann Günther nichtsdestoweniger die katholische Vorzeit wider gewisse Vorwürfe, welche ihr von protestantischen Theologen gemacht worden, in Schutz und beweist namentlich aus Bellarmin, daß sie die Erbsünde nicht aus einer rein äußerlichen Zurechnung der Schuld Adams erklärte, sondern eine innere ererbte Sündhaftigkeit der Nachkommen Adams behauptete. Aber freilich indem Bellarmin diese innere Sündhaftigkeit in einer angestammten Verkehrtheit des Willens bestehen läßt [1]), wendet sich Günther's Kritik wieder gegen ihn, und der Neffe soll darin den Mißgriff erkennen, dessen auch er sich schuldig gemacht. Von welchem Willen, fragt Günther, behauptet man diese Verkehrtheit? Vom Willen des Geistes? Aber in diesem kann es keine Verkehrtheit vor aller Freithätigkeit geben. Vom Willen der Psyche? Aber diese ist, weil ohne Erkenntniß Gottes, weder von Gott abgewendet, noch ihm zugewendet. Es kann sich also die Verkehrtheit nur in dem Verhältnisse zwischen beiden, der Psyche und dem Geiste, finden.

---

1) Als katholische Lehre giebt er an: Quemadmodum in Adamo praeter actum illius peccati etiam fuit perversio voluntatis et obliquitas ex actione relicta, per quam peccator proprie et formaliter dicebatur; ita quoque in nobis omnibus, cum primum homines esse incipimus, praeter imputationem inobedientiae Adami esse etiam similem perversionem et obliquitatem unicuique inhaerentem, per quam proprie et formaliter peccatores dicimur.

Dies Verhältniß war nach Gottes Einrichtung ursprünglich das der Unterordnung der Psyche (des Fleisches) unter den Geist. Als aber der Mensch — in seiner Sünde — sich entschied, seinen Willen dem göttlichen nicht zu unterwerfen; negirte er dadurch zugleich jenen Zustand, in dem er durch den Willen Gottes war; und so trat der andere Zustand, der Zustand des Kampfes zwischen Geist und Psyche, ein. „Dieser ist gegen Gottes ursprünglichen Willen, daher ruht sein Auge nicht mit Wohlgefallen auf ihm, wenn der Kampf auch nicht durch den Willen des jedesmaligen Trägers (wie dies bei uns der Fall ist) verursacht ist. Jenes Mißfallen aber ist das Moment der Schuld, in jenen ererbten Zustand — ist der Accent in dem gestörten Verhältnisse des Willens zu Gott, welches vorhanden ist, vor allem Freiheitsgebrauche im Träger jenes Zustandes. Es ist die Erbschuld in der Erbsünde, die zur persönlichen wird durch die Bejahung jenes Zustandes von Seite des freien Geistes." (S. 192.)

482. Weil in dieser Auseinandersetzung vornehmlich gerügt worden war, daß Günther als Moment der Erbsünde die Verkehrtheit des Willens nicht anerkenne; so hat man aus einigen seiner Sätze beweisen wollen [1]), daß er dieselbe nicht nur nicht läugne, sondern behaupte. Er sagt nämlich, die Selbstheit (worin der Geist sein Ich erfaßt und behauptet) sei zwar noch nicht Selbstsucht, aber doch der nächste Grund zu dieser, und eine andere Verkehrtheit trete ein auf die Sollicitation des sinnlichen Prinzips [2]). — Indessen Versuchung und selbst Neigung zur Verkehrtheit ist noch nicht Verkehrtheit, sonst würde diese auch von den Gerechtfertigten und Heiligen ausgesagt werden müssen. Hiemit soll jedoch nur die obige Vertheidigung Günther's zurückgewiesen, und nicht etwa behauptet werden, daß wir nicht mit bloßer Anlage zur Selbstsucht, sondern mit schon wirklicher Selbstsucht (Hoffart und Sinnlichkeit) in's Dasein treten. Vielmehr wäre dies ein Irrthum, den die Kirche in Bajus Sätzen verworfen hat. Worin die Verkehrtheit des Willens, wovon die Theologen reden, zu suchen sei,

---

1) Knoodt. Günther und Clemens. II. S. 126.
2) A. a. O. S. 188.

wird sogleich erklärt werden; daß aber Günther alle Verkehrtheit des Willens vor der Freithätigkeit läugnet und bekämpft, ist seinen obigen Erklärungen gemäß außer Zweifel. Freilich ist nicht einzusehen, wie er es könne, ohne der Kirchenlehre und dem, was er selbst in Uebereinstimmung mit dieser gut und kräftig vorgetragen hatte, zu widersprechen. Nach der Lehre der Kirche ist die Erbsünde eigentliche Sünde, und sehr wahr sagte Günther, daß eben deßhalb die Schuld ihre wesentliche Form ist. Giebt es aber eigentliche Sünde, giebt es wahre Schuld ohne Verkehrtheit des Willens? Die Erbsünde ist in uns zwar Zustand, nicht That; aber wenn sie nicht Zustand eines verkehrten Willens ist, so ist sie nicht Zustand der Sünde.

483. Wenn nun aber Günther die Verkehrtheit weder im Willen noch im sinnlichen Begehrungsvermögen finden will; so dürfte es doch befremden, weßhalb er sie nur in dem veränderten Verhältnisse zwischen diesen beiden suche. Jene Vereinigung Gottes mit dem Geiste, durch welche der menschliche Wille dem göttlichen unterworfen war, hat doch in Folge der Ursünde ebensowohl aufgehört, als die Unterordnung der sinnlichen Triebe unter den Willen des Geistes, oder vielmehr diese hat nur aufgehört, weil jene aufgehört hatte. Ist es aber nicht eine gleich große und noch größere Verkehrtheit, daß der Geist nicht mehr Gott, als daß dem Geiste das Fleisch nicht mehr unterworfen ist?

Nach dem, was seine Vertheidiger sagen, zu urtheilen, würde Günther dies ohne Bedenken einräumen, wofern nur diese Verkehrtheit in dem geänderten Verhältnisse des Geistes zu Gott, und nicht im Geiste an sich, in einer Verschlimmerung desselben gesucht wird [1]). Allein da in Gott gewiß keine Veränderung vorgegangen ist, wie kann denn das Verhältniß des Geistes zu Gott ein anderes sein, wenn auch im Geiste keine Veränderung Statt gefunden hat? Ist aber das neue Verhältniß ein solches, das den Menschen zum Sünder macht; so muß die Veränderung, welche es herbeiführte, eine Verschlimmerung sein. Sehen wir ob sich das nicht aus Günther's eigener Lehre ergebe.

---

1) Knoodt. A. a. O. S. 117 f. 127 ff.

Dieser zufolge liegt es zwar in der Wesenheit des Geistes, daß er sich in Gott, wie die Natur in ihm vollende und zur Ruhe komme. Allein nicht der Geist kann sich zu Gott erheben, sondern Gott muß zu ihm sich herablassen, ihm sich mittheilen, und dadurch bewirken, daß er, wenn gleich anfangs nur in unwillkührlicher Hingebung, ihm unterworfen sei. Warum vereinigt sich also Gott in dieser Weise nicht mehr mit den Nachkommen Adam's? Weil, antwortet Günther, in ihnen der Geist, auch vor allem Freiheitsgebrauch Träger jenes Gott mißfälligen Zustandes, des Kampfes zwischen Geist und Fleisch, ist[1]). Aber ist es nun nicht eine Verschlimmerung des Geistes, Träger jenes Zustandes, und deßhalb der Vereinigung mit Gott beraubt zu sein? Oder hat die Vorzeit, wider deren Lehre Günther streitet, die Verkehrtheit des Willens in anderem gesucht, als daß derselbe der Gnade und deßhalb der Vereinigung mit Gott und der Herrschaft über die Sinnlichkeit verlustig geworden? Im Gegentheil tritt in ihrer Lehre das, was Günther, seinen Vertheidigern zufolge, eigentlich wollte, noch viel mehr in's Licht. Der Mensch, so lehrte man, war zu jener Vereinigung mit Gott, deren er sich im Paradiese erfreute, durch seine bloße Natur weder befähigt noch bestimmt, sondern wurde es erst durch die heiligmachende Gnade, die ihn zur Theilnahme am göttlichen Leben erhob. Daraus also begreift man, daß der menschliche Geist immer noch in seiner Natur unverändert und dennoch nicht so beschaffen, wie er es ursprünglich war, in's Dasein tritt. Denn die heiligmachende Gnade hatte ihm eine übernatürliche Beschaffenheit verliehen. Und weil der Mensch nur durch diese der Bestimmung, die ihm Gott gegeben, entsprach; so wird er jetzt, ohne daß Gott der Seele irgend eine sie verschlechternde Eigenschaft anerschaffe, im Zustande des Abfalls von der göttlichen Idee geboren. Aber auch das erklärt sich ohne Schwierigkeit, wie Gott es konnte von der Handlungsweise des ersten Menschen abhängen lassen, ob seine Nachkommen in dem ursprünglichen oder gegenwärtigen Zustande würden geboren werden: während dieser göttliche Rathschluß bei Günther, was er immer von der organischen Einheit des Menschengeschlechtes sagen möge,

---

1) Siehe die zuletzt (n. 481) angeführte Stelle, in welcher der Oheim redet.

unbegreiflich bleibt. Doch ehe wir hierauf eingehen, haben wir noch ein anderes tiefes Gebrechen seiner Theorie zu beleuchten.

484. Es kommt in solcher Theorie ganz vorzüglich darauf an, in dem, was wir von Adam ererben, die Schuld, ohne welche es keine wahre Sünde giebt, nachzuweisen. Was nun sagte zu dem Ende Günther? „Der Zustand des Kampfes zwischen Geist und Psyche ist gegen den ursprünglichen Willen Gottes; daher ruht das göttliche Auge nicht mit Wohlgefallen auf ihm, und dies Mißfallen Gottes ist das Moment der Schuld in dem ererbten Zustand.“ Allein, bemerken wir hiegegen, es ist ein doppeltes Mißfallen, und ein doppeltes Wohlgefallen Gottes zu unterscheiden. „Gott sah alles an, was er gemacht hatte und es war sehr gut.“ Dieses Wohlgefallen Gottes an der gut geschaffenen und gut eingerichteten Welt war nicht jenes, womit er auf die tugendhaften Werke der Gerechten herabblickt, und welches ebenso der Grund des Verdienstes, als das Mißfallen, womit er auf die schlechten Handlungen schaut, der Grund der Schuld ist. Ebenso ist aber auch von diesem Mißfallen, das Schuld begründet, jenes verschieden, das die Schrift erwähnt, indem sie bezeugt, daß Gott keine Freude an dem Untergange des Lebendigen hat. Das göttliche Auge ruht mit Mißfallen auf der Schöpfung, in welcher Tod und Verwesung herrschen; aber nicht die Natur, welche Tod und Verwesung erleidet, sondern nur den Menschen, der sie hervorgebracht, versetzt jenes Mißfallen in den Zustand der Schuld. Wer also in dem, was wir von Adam ererben, ein Moment der Schuld nachweisen will, der darf sich nicht begnügen, zu erklären, wie die Folgen der Sünde Adam's, an welchen Gott Mißfallen hat, der Kampf zwischen Geist und Fleisch und der Verlust der heiligmachenden Gnade auf uns übergegangen sind; er muß nachweisen, daß Adam's Thun, welches diesen Zustand hervorgebracht, auch unser Thun war; sonst ruht jenes Mißfallen Gottes, das schuldig macht, auf uns so wenig, als auf der durch des Menschen Sünde zerrütteten Natur. (n. 446.) Jenes nachzuweisen hat aber Günther gar nicht einmal versucht, und gerade ihn trifft der Vorwurf, „die weitere und wichtigere Frage, wie Gott den ersten Menschen als Repräsentanten habe behandeln können,“ unbeantwortet gelassen, und, was die alte Theologie zu ihrer Lösung

geleistet hatte, nicht gewürdigt zu haben. Dies ist es, was uns jetzt zu zeigen obliegt.

III.

Vertheidigung der Lehre von der Erbsünde in der Vorzeit.

485. Günther hielt es, wie wir vernommen haben, für eine Entdeckung von großer Wichtigkeit, daß die Erbsünde aus der Gattungseinheit der Kinder Adam's zu erklären sei, und meinte, es der Naturphilosophie unserer Zeit zu verdanken, daß er sich dieses Verdienst um die speculative Theologie habe erwerben können. Es müßte uns dies mehr befremden, wenn wir nicht schon bei mancher Gelegenheit in Erfahrung gebracht hätten, wie leicht Günther alte und ehemals allgemein verbreitete Lehren für neu hielt, sei es, weil er in den Werken der Vorzeit wenig bewandert war, sei es, daß ihm die Gedanken neu schienen, sobald es ihm gelungen, sie in die Formeln der neuen, namentlich der hegelschen Philosophie, einzuzwängen. Es ist also in Wirklichkeit bei den Theologen nichts gewöhnlicher, als in jener Einheit unseres Geschlechtes den Grund nachzuweisen, weßhalb dasselbe sowohl im ersten als im zweiten Adam vor Gott vertreten wurde; nur dies ist der Unterschied, daß Günther in derselben, an und für sich betrachtet, alles gefunden zu haben meint, und deßhalb die Fragen, welche bei Betrachtung des Dogmas dem Denken sich darbieten, theils ungenügend theils irrthümlich löst.

486. Wir sagten oben, daß in seiner Theorie schon dies unbegreiflich bleibe, wie wir der Vorzüge, deren Adam sich erfreute, deßhalb, weil dieser sündigte, beraubt werden konnten. Nach Günther nämlich war es unvereinbar mit Gottes Wesen, dem Menschen sich nicht mitzutheilen, wie er sich Adam mittheilte; und ebenso lag es in der Idee vom Menschen, als der Synthese von Geist und Natur, daß er frei von ungeregelter Begierlichkeit und unsterblich erschaffen würde. Demzufolge gebührten dem Menschen als solchen die Gaben der ursprünglichen Gerechtigkeit, wenngleich nicht wie ein

Lohn, den er durch gute Werke verdient, doch wie Vorzüge, auf die er kraft seiner Natur Anspruch hatte. Wenn aber das, wie konnte es denn Gott von dem Handeln des einen Stammvaters abhängig machen, ob die Nachkommen jene Gaben empfiengen oder nicht? Wohl sind, wie der h. Thomas und vor ihm Peter der Lombarde mit Augustin sagten (n. 460), alle Menschen, weil sie ein Geschlecht bilden, wie ein Mensch[1]), wohl schaut Gott, wie Günther es ausdrückt, die Individuen in der Gattung und die Gattung in den Individuen; aber dies hindert nicht, daß jedes dieser Individuen durch seine geistige Natur Person, und als solche berufen ist, sein Schicksal, die göttliche Hülfe vorausgesetzt, selbst mit Freiheit zu entscheiden. Leben und Tod sind, wie die Schrift bezeugt, dem Menschen geboten, und, was er will, wird ihm gegeben werden. Günther konnte dies nicht übersehen; wie also hilft er sich? In derselben Einheit des Geschlechtes, der zufolge wir einen Stammvater dem Fleische nach haben, lag auch der Grund, weßhalb wir einen andern Vertreter vor Gott und in ihm einen Stammvater dem Geiste nach erhalten konnten. Wie es also eine Erbschuld giebt, so giebt es auch ein Erbverdienst; ja es giebt nur eine Erbschuld, weil es auch ein Erbverdienst giebt. Denn hätte Gott vorhergesehen, daß auch der zweite Stellvertreter des Geschlechtes die Freiheitsprobe nicht bestehen würde; so wäre nichts übrig geblieben, als durch den angedrohten Tod der Stammeltern das Entstehen der Gattung zu verhindern. Weil er aber vielmehr den Gehorsam des zweiten Adam voraussah; so konnte er die Fortpflanzung der Menschen gestatten. Denn nun ist jedes Individuum mit seiner Freiheit gleichsam zwischen Erbschuld und Erbverdienst in die Mitte gestellt: das ist, wie die Schuld des ersten, so gehört das Verdienst des zweiten Vertreters der Gattung an; vom Einzelnen aber hängt es ab, daß dieses oder jene ihm persönlich werde[2]).

487. Indessen ein Drittel der Menschen gelangt zu keinem Gebrauche der sittlichen Freiheit. So muß also Günther entweder

---

1) Summa. P. 1. 2ae. q. 81. a. 1.
2) Vorsch. Bd. 2. S. 163. 191. 345.

behaupten, daß Gott dennoch allen diesen ohne Unterschied das Erbverdienst zuwendet, was mit dem Dogma von der Nothwendigkeit der Taufe streitet; oder er muß einräumen, daß viele Menschen ohne ihr persönliches Verschulden dessen beraubt werden, worauf ihnen ihre Natur selbst Anspruch verleiht. Insofern daraus folgt, daß diese Menschen für ewig im Zustande des Leidens wären, kann sich Günther zwar einigermaßen darauf berufen, daß nach der Ansicht mancher Theologen auch jene, welche mit der bloßen Erbsünde sterben, nicht nur der himmlischen Glückseligkeit verlustig sind, sondern auch Schmerz und Traurigkeit, wenigstens über diesen Verlust, zu erdulden haben. Aber erstlich glaubten wir eben dies hervorheben zu müssen, daß Günther genöthigt ist, diese Meinung in ihrer ganzen Strenge anzunehmen. Er muß aber ferner noch viel mehr einräumen. Denn, wenn die Anschauung Gottes des Menschen natürliches Endziel ist, so muß der Verlust derselben nicht bloß, wie jene Theologen behaupten, eine gewisse Traurigkeit, sondern wahre und tiefe Unseligkeit mit sich bringen. Die Seelen solcher Menschen wären dem ewig verschmachtenden und nie sterbenden Körper ähnlich. Wenn es ferner zur natürlichen Vollendung des menschlichen Geistes nöthig ist, daß er, wie Adam vor seinem Falle, mit Gott durch die heiligmachende Gnade vereinigt sei; so sind eben jene Seelen zugleich in einem unnatürlichen Zustande, dem verkrüppelten Körper, ja dem todten ähnlich. Oder sagt nicht Günther selbst, daß für den Geist die Trennung von Gott dasselbe ist, was für den Leib die Trennung vom Geiste? Wenn aber die Vereinigung vermittelst der Gnade die dem Geiste natürliche ist, so ist auch der Geist ohne die Gnade von Gott ganz und gar getrennt.

488. Aber selbst in Betreff jener Menschen, die, ehe sie aus diesem Leben scheiden, ihre Willensfreiheit bethätigen, hat Günther die Lehre von der Erbsünde nicht zu rechtfertigen gewußt, ohne grobe Irrthümer einzumischen. Der häßlichste ist, daß auch der zweite Adam, der Gottmensch Jesus Christus, eine Freiheitsprobe zu bestehen hatte, und in derselben gleich dem ersten fallen konnte. Der andere, daß Gott dem sündigen Menschen diesen zweiten Vertreter nicht versagen konnte. Wohl waren auch andere Theologen der Meinung, daß Gott, wenn er keinen Erlöser geben wollte, durch den Tod des ersten Menschenpaares die Entstehung eines sündigen

Geschlechtes hätte verhindern müssen. Aber diese ließen Gott dem Herrn doch noch immer eine freie Wahl: Günther hingegen, der die göttliche Wahlfreiheit läugnet, muß behaupten, daß Gott, weil er den Gehorsam des zweiten Adams vorhersah, genöthigt war, die Erlösung und Fortpflanzung des Menschengeschlechtes zu beschließen. Allerdings läßt er diese Nothwendigkeit aus der Weisheit und Liebe und nicht aus blindem Naturdrange entstehen. Aber Weisheit, Liebe, Heiligkeit können zu nichts nöthigen, als was die ewige Ordnung der Dinge fordert. Was ist das aber für eine Ordnung der Dinge, kraft welcher, wenn der Mensch sündigt, für Gott die sittliche Nöthigung entstehen soll, die menschliche Natur anzunehmen, um in ihr den Tod erduldend, des Menschen Sünde zu tilgen? Es möge genügen, auf diesen Irrthum hier in Kürze hingewiesen zu haben: in einer der folgenden Abhandlungen werden wir auf denselben zurückkommen.

489. Wenden wir uns nun zur Lehre der Vorzeit, so bietet in derselben die Frage, welche uns bis jetzt beschäftigte, keine Schwierigkeit, die nicht bereits im Obigen hinlänglich gelöst wäre. Alles Gute, das wir durch die Sünde des ersten Menschen verloren, gehörte der übernatürlichen Ordnung an; Gott konnte uns ohne dasselbe, in dem Zustand, worin wir jetzt geboren werden, erschaffen: es stritt also auch mit seinen Vollkommenheiten nicht, die Fortdauer des glücklichen Zustandes, worin er den ersten Menschen gesetzt hatte von der Handlungsweise desselben abhangen zu lassen. So rechtfertigt der h. Thomas die göttliche Vorsehung, und fügt das Gleichniß eines Kriegers hinzu, den sein Fürst aus purer Gnade zum reichen Lehnsträger macht. Wenn der so Begünstigte sich gegen seinen fürstlichen Wohlthäter vergeht, und deßhalb, was ihm geschenkt war, für sich und seine Nachkommen einbüßt; so begeht der Fürst gegen diese ganz gewiß kein Unrecht. Er war ihnen jene Erhebung in einen höhern Stand nicht schuldig.

Indessen mit einer solchen Vertheidigung der göttlichen Vorsehung ist Hermes ganz und gar nicht zufrieden. Daß Gott es von dem Benehmen des ersten Menschen habe abhangen lassen, ob seine Nachkommen die Gaben, womit er ihn beschenkt hatte, erhalten würden oder nicht; sei nicht nur eine willkürliche, sondern auch eine widersinnige Voraussetzung. Für eine *willkürliche* erklärt er sie,

weil uns von einem solchen Beschlusse Gottes nichts bekannt sei. Aber wenn uns der Glaube lehrt, daß wir durch Adams Sünde die ursprüngliche Gerechtigkeit verloren haben; lehrt er damit nicht auch, daß wir dieselbe noch besitzen würden, wenn Adam die Prüfung bestanden hätte? Selbst wenn wir mit Hermes und Jansenius annähmen, daß die Erbsünde sich wie ein Naturübel fortpflanze; bliebe es doch immer wahr, daß Gott die Natur so eingerichtet, daß es vom Betragen des ersten Menschen abhieng, ob wir von ihm die menschliche Natur vollkommen, wie sie geschaffen war, oder verderbt erhalten würden. — Weßhalb will aber Hermes in der Lehre, die er für eine bloße Voraussetzung der Theologen hält, auch Widersinn finden? Der herrschenden Ansicht gemäß war die heiligmachende Gnade der Grund aller Gaben der ursprünglichen Gerechtigkeit. Weil nun die heiligmachende Gnade, sagt Hermes, nichts anders ist, als die Geneigtheit und Liebe Gottes gegen die Menschen; so erhält jene Voraussetzung diesen Sinn: Gott ließ es vom guten oder schlechten Handeln Adams abhangen, ob er den Nachkommen desselben geneigt sein und wohlwollen werde. Nun aber mußte Gott allen Menschen schon deßhalb, weil sie seine Geschöpfe waren, wohlwollen, und seine Liebe und Geneigtheit brauchte ihnen nicht erst verdient zu werden. Wenn aber das, so konnte sie ihnen auch nicht wegen Ermangelung dieses Verdienstes entzogen werden. — Darum sei auch jenes Gleichniß, das der h. Thomas vorbringt, durchaus unpassend. Der Fürst nämlich, wovon in ihm die Rede ist, hatte nicht den Willen, den Kindern seines Dieners um ihrer selbst willen, sondern nur ihres Vaters wegen wohlzuthun. Gott aber will allen Menschen schon ihrer selbst wegen wohl.

Man sieht, daß Hermes diese Lehre der Theologen darum widersinnig findet, weil er vorher die Glaubenslehre, daß die ursprüngliche Gerechtigteit Wirkung einer übernatürlichen Gnade gewesen, widersinnig gefunden, und dagegen behauptet hatte, der Mensch sei gerecht und heilig gewesen durch jene Einrichtung seiner Natur, ohne welche ihn der weise und gütige Schöpfer gar nicht habe erschaffen können. Wie hätte er den h. Thomas und die Theologen auch nur verstehen können, da er kein anderes Wohlwollen Gottes, als jenes kannte, das eine nothwendige Folge der Schöpfung ist? Mit Unrecht jedoch folgert er aus der Lehre, die er bekämpft, daß Adam

seinen Nachkommen die heiligmachende Gnade habe verdienen müssen. Adam konnte diese weder sich, noch seiner Nachkommenschaft verdienen. Nichts anders liegt in jener Lehre, als was auch in ihr ausgesprochen ist, daß Gott die fortgesetzte Ertheilung der heiligmachenden Gnade an die Bedingung geknüpft habe, daß Adam, der Stammvater des Geschlechtes, den Bund der Liebe, den er mit ihm eingegangen, nicht verletzte. Darin aber liegt nichts Widersinniges, wofern man nur mit der katholischen Kirche bekennt, daß der Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit eine von Gott mit freier Güte gewollte Erhebung, und nicht die von der Weisheit und Güte des Schöpfers gebotne Einrichtung der menschlichen Natur war. Eben deßhalb ist auch die Einwendung, die Hermes gegen das Gleichniß des h. Thomas machte, nichtig. Wie jener Fürst den Kindern seines Dieners nicht die Erhebung, womit er diesen auszeichnete, sondern nur jene Sorge, die er für das Wohl aller seiner Unterthanen haben mußte, schuldig war; ebenso hatten auch wir auf kein anderes Wohlwollen Gottes Anspruch, denn auf jenes, womit er allen Geschöpfen die ihrer Natur entsprechenden Gaben ertheilt.

490. Um jetzt auf die zweite und schwierigere Frage zu kommen, so ist der Zustand, in den wir durch die Sünde des ersten Menschen gerathen sind, nicht bloß — im Vergleich mit jenem der ursprünglichen Gerechtigkeit — ein Zustand der Armuth und Noth, sondern auch ein Zustand der Strafe. Wie er aber dies sein könne, das wird durch jenes Gleichniß nicht erklärt. Zwar können Kinder in Folge der Sünde ihrer Eltern Leiden zu erdulden haben; aber diese Leiden sind für sie nicht Strafen, es sei denn, daß sie die Schuld ihrer Eltern theilen. Wenn wir daher lesen, daß Gott die Vergehen der Eltern bis in das dritte und vierte Geschlecht heimsuche; so ist diese Heimsuchung nur für die Eltern Strafe, für die Kinder aber Prüfung, der sie zu ihrem Heile unterworfen werden [1]). — Ebendeßhalb also, weil der Tod und jede andere Folge der Erbsünde für uns eigentliche Strafe sind, sagte die Kirche, daß jener Gott Ungerechtigkeit beilege, der läugne, daß auch die Sünde Adam's

---

1) S. Thom. S. p. 1. 2ae. q. 81. a. 1. ad 1.

auf uns übergegangen sei. (n. 435.) Wie nun aber dieses Uebererben der Sünde der wichtigste Punkt der Glaubenslehre ist; so liegt auch in ihm für die Vernunft die größte Schwierigkeit. Hermes hat an der Lösung derselben verzweifelt, und deßhalb — seinen Grundsätzen gemäß — die Worte der Schrift und Kirche so zu deuten gesucht, daß er, was zu erklären war, vielmehr läugnet. In seiner Lehre ist die Erbsünde nichts als ein Schaden, den unsere Natur in Adam erlitten hat, und der sich nun mit der Natur, die wir von Adam bekommen, auf uns fortpflanzt. — Hirscher stellt das Tiefere in der Erbsünde, die Schuld und eigentliche Sünde nicht in Abrede; aber während er selbst die Schwierigkeit, welche die Vernunft in dem Forterben der Sünde findet, in seinen Antworten auf die Einwürfe des Unglaubens nicht berührt, erklärt er bei anderer Gelegenheit, was die Theologen zur Lösung derselben gesagt, daß wir nämlich alle in Adam eingeschlossen gewesen, für eine luftige Hypothese. — Günther im Gegentheil pflichtet hierin der alten Schule bei; aber rügt es, daß sie, um zu erklären, wie wir alle in Adam gewesen, bald ein geheimnißvolles Gesetz, bald gar einen Vertrag Gottes mit dem Menschen angenommen, statt jene Frage aus der Idee Gotts vom Menschen als Gattungswesen zu beantworten. Sehen wir, welchen Grund diese verschiedenen Anklagen haben.

491. Wenn wir mit dem Apostel bekennen: „Durch den Ungehorsam des einen Menschen sind alle zu Sündern geworden"; — so sagen wir damit nicht, wie Hermes meint, daß wir durch fremdes Thun Sünder und Schuldige geworden. Denn wir sind vom selben Apostel belehrt, daß durch des einen Menschen Ungehorsam darum alle zu Sündern geworden sind, weil in diesem einen Menschen alle gesündigt haben, und folglich das Thun desselben nicht ein uns fremdes, sondern in irgend einem Sinne auch unser Thun war. Bis hierher haben wir schon oben die Lösung der Schwierigkeit, die uns beschäftigt, fortgeführt, und dann gezeigt, daß dieser Satz: „Wir sind alle in Adam Gott ungehorsam gewesen," — mit der Glaubenslehre von der Erbsünde so zusammenhängt, und von den hh. Vätern so einstimmig aus den Worten der h. Schrift hergeleitet wird, daß man ihn, ohne sich eines Irrthums schuldig zu machen, nicht läugnen kann. Wenn wir nun aber alle in Adam gesündigt haben, in ihm alle gefallen sind; so müssen wir doch auch

alle auf irgend eine Weise in ihm gewesen sein. Insofern man also durch jenen Satz: wir seien alle in Adam eingeschlossen gewesen, zunächst nichts anders als dieses ausdrückt; so steht man mit seiner Behauptung nicht, wie Hirscher meinte, in der Luft, sondern auf dem festen Boden des göttlichen Wortes. Schon der h. Augustin erwiederte dies dem Pelagianer Julian, und bewies ihm, daß jener Ausspruch seines großen Lehrers und Vaters Ambrosius: „Adam war, und in ihm waren wir alle: Adam gieng zu Grunde, und in ihm giengen wir alle zu Grunde“[1]), in der h. Schrift vollkommen begründet sei.

492. Aber freilich, wenn es sich nun darum handelt zu bestimmen, wie wir alle in Adam sein und fallen konnten; so gesteht Augustin, daß er darüber keinen völlig befriedigenden Aufschluß geben könne. Julian hatte ihm vorgeworfen, daß er selbst gestanden, die Forterbung der Sünde könne auf keine Weise begriffen oder erklärt werden. Der h. Augustin erwiedert: „Und sollte es auch durch keine Vernunft erforscht und durch keine Rede erklärt werden; so ist dennoch wahr, was von altersher vom wahrhaftigen katholischen Glauben verkündigt, und in der ganzen Kirche geglaubt wird.“ Doch bemerkt er zugleich, daß er nicht gesagt, die Fortpflanzung der Schuld könne gar nicht, sondern nur, sie könne nicht leicht erklärt werden [2]). Wo immer nun der Heilige eine Erklärung giebt da ist es die schon oben mitgetheilte: alle Menschen waren, noch ehe sie eigenes Leben hatten, in Adam, weil sie alle von ihm ihren Ursprung haben; und sie sündigten alle mit ihm, weil alle damals noch dieser Eine, der sündigte, waren [3]). Dagegen hatte nun Julian,

1) Fuit Adam, et in illo fuimus omnes; periit Adam, et omnes in illo perierunt. In Ev. S. Luc. l. 7. c. 15. — S. Aug. Op. imperf. contra Julian. l. 4. n. 104. 105.

2) Quasi dixerim, nec ratione comprehendi, nec sermone explicari, — subtrahens inde quod dixi, non facili sive ratione sive sermone. Aliud est, nulla, quod tu dicis, aliud, non facili, quod ego dixi: ubi quid aliud nisi calumniosus appares? Sed etsi nulla ratione indagetur, nullo sermone explicetur; verum tamen est, quod antiquitus veraci fide catholica praedicatur, et creditur per Ecclesiam totam. Contra Julian. l. 6. c. 5.

3) Siehe oben n. 460. — Ferner: Quomodo dictum est de Adam: In quo omnes peccaverunt? Quia secundum propaginem carnis in illo

ungefähr wie Hermes eingewendet: wenn alle zugleich mit Adam gesündigt hätten, so hätten sie also schon einen Willen gehabt, und durch den Mißbrauch desselben sich vergangen, ehe sie noch Dasein und Leben hatten. Und Augustin erwiedert: „Die, weil sie noch nicht geboren waren, mit ihrem eigenen Willen weder Gutes noch Böses vollbringen konnten; konnten doch in dem Einen sündigen, in dem sie alle dem Samen nach waren, als dieser Eine mit eigenem Willen durch die große Sünde sündigte, und die menschliche Natur in sich verdarb, veränderte und schuldig machte"[1]). — Hätte der h. Augustin die Veränderung, welche die menschliche Natur in Adam erlitt, wie Hermes nur als ein Uebel, als eine geistige Krankheit aufgefaßt; so hätte er auch wohl geglaubt, die Sache hiemit vollkommen deutlich erklärt zu haben. Nun verstand er aber unter dem Uebel, das wir von Adam erben, eine wahre und eigentliche Schuld, und wollte an der angeführten Stelle jene seine Worte, die Julian angegriffen hatte, rechtfertigen, nämlich: „Durch den bösen Willen jenes Einen, haben in ihm alle gesündigt, als sie alle dieser Eine waren"[2]). Aus diesem Grunde verhehlt er nicht, daß jene seine Erklärung die geoffenbarte Wahrheit zwar einigermaßen der Einsicht nahe bringe, aber darum nicht alles Dunkel hinwegnehme. Er schließt: Si potes, intellige; si non potes, crede.

493. Aber sehen wir nun, auf welche Weise der h. Thomas den Gedanken des h. Augustin ausführt, und zu erklären sucht, daß

---

eramus omnes, antequam nati essemus. Tanquam in parente, tanquam in radice ibi eramus. Serm. de verb. Apost. serm. 294. (alias 14.) Und wiederum: Non hoc dicitur propter arbitrium singulorum, sed propter originem seminis, unde omnes futuri erant. Secundum quam originem omnes in illo uno erant: et hi omnes ille unus erant, qui in se ipsis nulli adhuc erant. — Op. imperf. contra Jul. l. 4. n. 104.

1) Omnes, qui nondum nati nihil per proprias voluntates agere poterant boni vel mali, in uno potuerunt peccare, in quo per rationem seminalem erant: quando ille propria voluntate peccatum illud grande peccavit, naturamque in se vitiavit, mutavit, obnoxiavit humanam.
Ibid. n. 105.

2) Per unius illius voluntatem malam omnes in eo peccarunt, quando omnes ille unus fuerunt. De nupt. X, concup. l. 2. c. 5. n. 15.

die Veränderung, welche die menschliche Natur in Adam erlitt, wegen des freien Willens, womit dieser sie herbeiführte, auch in uns ein Zustand, welcher Schuld in sich schließt, sein könne. — Er spricht mit sehr bestimmten Worten: „Die Sünde des ersten Menschen war gewissermaßen die allgemeine Sünde der ganzen menschlichen Natur" (des Geschlechtes), „so daß, wer für diese Sünde bestraft wird, nicht für die Sünde eines andern, sondern für seine Sünde bestraft wird"[1]. — Um also einzusehen, wie es erstlich überhaupt eine Sünde des Geschlechtes geben könne, so „ist zu bemerken, daß der einzelne Mensch in doppelter Beziehung betrachtet werden kann, als für sich bestehende Person nämlich und als Glied einer Körperschaft oder Gemeinde, und daß ihm in jeder dieser beiden Beziehungen eine Handlung angehören (seine Handlung sein) kann. Insofern er eine einzelne Person ist, gehört ihm nur jene Handlung an, die er selbst mit eigener Wahl verrichtet; insofern er aber Glied einer Körperschaft ist, kann ihm auch eine Handlung angehören, die nicht von ihm nach eigener Entscheidung seines Willens, sondern von der ganzen Körperschaft oder ihrem Oberhaupte verrichtet worden ist. Denn eine solche Körperschaft wird als ein Mensch betrachtet, und die Individuen, aus welchen sie besteht, wie die Glieder eines Leibes. So nun kann auch das Menschengeschlecht wegen seines Ursprungs von einem Stammvater als eine große Gemeinde, oder vielmehr wie der Körper eines Menschen und jedweder Mensch, auch Adam selbst, als eine besondere Person und als Glied dieser von einem Vater abstammenden Gemeinde betrachtet werden." —

494. Jedoch Adam war bloß deßhalb, weil er Stammvater war, noch nicht das moralische Haupt, d. i. der Oberherr des ganzen Menschengeschlechtes, und wenn er es auch gewesen wäre, so sind doch nicht alle und jede Handlungen des Oberhauptes auch Handlungen der Gemeinde. Wir fragen also nach dem Grunde, weßhalb gerade die sündhafte Handlung, durch welche Adam die ursprüngliche

---

1) Peccatum primi hominis est quodammodo peccatum commune totius humanae naturae; et ideo cum aliquis punitur pro peccato primi parentis, non punitur pro peccato alterius, sed pro peccato suo.
QQ. disp. De malo. q. 4. a. 1. ad 19.

Gerechtigkeit verlor, d. i die erste Sünde und nur sie als eine Handlung des ganzen Menschengeschlechtes angesehen werde. Der h. Thomas antwortet:

„Die ursprüngliche Gerechtigkeit war dem ersten Menschen nicht als eine persönliche Auszeichnung, sondern in ihm der menschlichen Natur verliehen, so daß alle, welche diese Natur von Adam empfiengen, mit ihr auch jene Gabe von Gott erhalten sollten, wofern Adam in der Prüfung, der Gott ihn unterwarf, bestanden wäre. Man kann also sagen, daß es in der Macht der menschlichen Natur (des Geschlechtes) stand, die ursprüngliche Heiligkeit zu bewahren. Wie nun dies durch die Treue des ersten Menschen geschehen wäre; so gieng auch durch seine Untreue die Gabe des Himmels für das ganze Geschlecht verloren: alle, welche von ihm die menschliche Natur empfiengen, empfiengen sie in dem Zustand der Beraubung, in welchen er sie durch seine freie That gebracht hatte. Wenn man also die Nachkommen Adams als besondere Personen betrachtet, so kann in ihnen der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht Zustand der Schuld sein; weil er ihnen als solchen nicht freiwillig ist; wenn man sie aber als Glieder des menschlichen Geschlechtes, das von Adam stammt, und folglich alle als einen Menschen betrachtet; so ist jener Mangel mit Schuld verbunden, weil er in der Sünde des ersten Menschen eine freiwillige Ursache hatte." Alle nämlich haben jene Natur, welche von Gott in Adam erhöht war, und in Adam gefallen ist.

Der Heilige sucht diese seine Ansicht auch noch durch einen Vergleich der Erbsünde mit der wirklichen Sünde deutlich zu machen. „Eine sündhafte Handlung, die mit den Gliedern des Leibes begangen wird, z. B. eine Mordthat schließt keine Schuld in sich, wenn wir das Glied, womit sie begangen wird, die Hand, für sich allein betrachten; denn diese hat keinen Willen: aber wenn wir sie als Glied des ganzen Menschen, der durch seinen Willen regiert wird, betrachten, dann ist jene ihre That Sünde. Wie also deßhalb auch der Mord nicht etwa eine Schuld der Hand, sondern eine Schuld des ganzen Menschen genannt wird; so ist auch jener Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht Sünde der Person, sondern des ganzen Geschlechtes, und gehört also auch nicht der Person für sich

betrachtet an, sondern insofern diese Person die von Adam fortgepflanzte Natur hat, und deßhalb wie ein Glied zu dem einen großen Körper des menschlichen Geschlechtes gehört. Und wie ferner der Mensch zur Vollbringung einer sündhaften That sich verschiedener Theile seiner Natur bedient, des Willens nämlich, der Vernunft, der Hand, des Auges, und dennoch die Sünde nur eine ist, weil sie nur ein Prinzip hat, den Willen nämlich, von dem sie auf jene Theile übergeht: also wird auch die Erbsünde wegen ihres Prinzips, des freien Willens Adams, im ganzen Menschengeschlechte nur als eine Sünde betrachtet"[1]). —

495. Man möchte aber vielleicht dem h. Thomas hier einwenden, eben deßhalb, weil die Glieder unsers Leibes keinen eigenen Willen noch Selbstständigkeit haben, sei, was in ihnen vorgehe, wegen ihrer Abhängigkeit vom Willen des Menschen Sünde: wenn sie aber jedes ihren eigenen Willen und Persönlichkeit hätten; so würde auch in ihnen nichts Sünde sein können, als was sie mit diesem ihren eignen Willen begiengen. — Aber auch dieser Einwurf wird durch den Grundgedanken des h. Thomas beseitigt. Die ursprüngliche Gerechtigkeit war keine den Personen als solchen, sondern dem ganzen Menschengeschlechte verliehene Gabe. Gott hatte sie denen bestimmt, welche von Adam die menschliche Natur empfangen würden. In Folge dieser und nicht wegen ihrer persönlichen Selbstständigkeit hatten die Nachkommen Adams durch jenen Beschluß der göttlichen Huld ein Recht auf die sie zur Gemeinschaft der Heiligen erhebende Gabe. Die Bewahrung und der Verlust derselben war aber nach eben diesem göttlichen Beschluß von der Treue oder Untreue des einen Stammvaters abhängig. In Bezug auf die ursprüngliche Gerechtigkeit also kann man sagen, daß die Nachkommen Adams keinen eignen Willen hatten: und obgleich die Erbsünde jedem einzelnen derselben innewohnt, so kommt doch in Betreff ihrer Fortpflanzung weder der Wille der Einzelnen noch ihre Persönlichkeit, sondern allein die von Adam ererbte und von Adam freiwillig beraubte Natur in Betracht. Gott hatte nicht zwar in jeder, aber in dieser besondern

---

1) Quaest. de Malo. q. 4. a. 1. cf. In Sent. l. II. dist. 30. q. 1. a. 2. Summa. p. 1. 2ae. q. 81. a. 1. 2.

Beziehung dem Willen des ersten Menschen jenen Einfluß auf das ganze Geschlecht verliehen: es wurde durch ihn vertreten. Dies aber konnte geschehen, weil auf der einen Seite alle Menschen, obschon selbstständige Personen, doch auch wiederum zur Einheit des Geschlechts verbunden sind; und weil auf der andern Seite jene ursprüngliche Gerechtigkeit eine Gabe war, die Gott auch nicht verleihen, und folglich, wenn er sie verlieh, unter jener Bedingung, die ihm wohlgefiel, verleihen konnte. —

496. Obgleich demnach die Lehre des h. Thomas hinlänglich zu erklären scheint, wie die That Adams eine That des Geschlechtes, das von ihm abstammt, sein konnte: so haben dennoch spätere Scholastiker geglaubt, noch etwas beifügen zu müssen. Sie nehmen einen **Bund** an, den Gott mit dem ersten Menschen eingegangen, demselben verheißend, daß der paradiesische Zustand, worin er ihn versetzt hatte, für seine ganze Nachkommenschaft fortdauern würde, wofern er das ihm gegebene Verbot treulich beobachte. — Es ist nun aber einleuchtend, daß ein solcher Bund nur insofern erklären würde, wie Adam's Schuld eine Schuld des ganzen Geschlechtes sein konnte, als man voraussetzt, daß Adam jenen Bund im Namen aller seiner Nachkommen geschlossen habe. Wenn aber Adam dazu befugt war, wenn er in einem solchen Bunde das Menschengeschlecht vor Gott vertreten konnte; so bedarf es der Annahme eines besondern und ausdrücklichen Bundes nicht mehr: es genügt die einfache Erklärung des göttlichen Willens. Und wenn der h. Augustin und andere Väter zuweilen von einem Bunde zwischen Gott und dem ersten Menschen reden; so erinnere man sich, daß es in der h. Schrift, deren Sprache diese heiligen Männer reden, sehr oft heißt, Gott habe mit den Menschen einen Bund geschlossen, wenn er ihnen seinen Willen mit Beifügung von Drohungen und Verheißungen bekannt machte.

Andere Theologen also reden vielmehr von einem **Beschluß Gottes**, durch welchen Adam zum moralischen Haupte oder Stellvertreter des von ihm abstammenden Geschlechtes bestellt, und der Wille aller seiner Nachkommen mit dem seinigen so verbunden worden, daß sowohl sein Gehorsam, wenn er das erhaltene Gebot beobachtete, als auch sein Ungehorsam, wenn er das verletzte, als

Gehorsam oder Ungehorsam des ganzen Geschlechtes gelten sollte. — Jedoch auch dieser göttliche Beschluß, das decretum alligativum oder pactum virtuale (non formale), wird von manchen Gottesgelehrten für eine unnöthige Voraussetzung gehalten. Sie heben hervor, daß sowohl der h. Augustin, als auch der h. Thomas, wo immer sie von diesem Gegenstande handeln, in jener natürlichen Einheit des Geschlechtes, die mit der Abstammung von Adam gegeben ist, einen hinreichenden Grund finden, weßhalb Gott des ersten Menschen Gehorsam oder Ungehorsam als Verdienst oder Schuld des ganzen Geschlechtes ansehen konnte.

497. Indeß möchte vielmehr hier keine so große Verschiedenheit der Meinungen obwalten. Denn auch diese letzteren Theologen, welche keinen göttlichen Beschluß, durch den unser Wille mit Adam's Wille vereinigt worden, annehmen, behaupten deßhalb nicht mit Jansenius, daß die Abstammung von Adam ohne irgend eine vorhergegangene positive Anordnung Gottes der hinreichende Grund gewesen, daß die Sünde des ersten Menschen zu einer allgemeinen Sünde wurde. Vielmehr nehmen auch sie an, daß dies nur in Folge jenes freien Rathschlusses geschah, durch den Gott von der Beobachtung des Gebotes, das er Adam gab, das Schicksal seiner Nachkommen abhängig machte[1]). Und wie wollte man sonst erklären, daß nur jene Sünde und nicht das ganze sittlich böse und gute Verhalten Adams, ja jedes Hauptes einer Familie sich auf die Nachkommen forterbe? — Es erwähnt also auch der h. Augustin an vielen Stellen eines solchen göttlichen Gesetzes oder Beschlusses, und den h. Thomas kann man gewiß nicht anders verstehen. Denn er findet ja den Grund, weßhalb die Sünde Adam's Sünde des Geschlechtes war, darin, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit nicht

1) De Rubeis schließt das Hauptstück, worin er gegen das pactum sive expresse sive implicite initum geredet hat, mit den Worten: Alterutram partem liceat cuique amplecti ac tueri magisque illustrare. Tenendum sane pro comperto: ita Deum statuisse, ut, si Adam in gratia perseveraret, originalis justitia in posteros traduceretur, eamdemque pro se amitteret et pro aliis, si datam sibi legem violaret. De peccato orig. cap. 61. Im Verlauf der Abhandlung aber sagt er oftmals, daß diese Einrichtung ein von Gott mit freier Wahl gefaßter Beschluß war.

eine persönliche, sondern eine dem ganzen Geschlechte bestimmte Gnade war. Nun ist aber keine Frage, daß nach der Lehre des h. Thomas die Erhebung des Menschen zur übernatürlichen Ordnung von Gott mit freier Wahl beschlossen wurde. In eben diesem Beschlusse war also auch die Anordnung enthalten, daß Adam jenes verhängnißvolle Gebot im Paradiese als Stellvertreter des ganzen Geschlechtes empfange. — Nach der Ursache fragend, weßhalb nur die Verletzung dieses Gebotes und nicht die andern Sünden Adam's oder überhaupt die Sünden der Eltern sich auf die Kinder fortpflanzen, antwortet der h. Lehrer, von der Beobachtung jenes Gebotes habe die Erhaltung der Gnade, die Gott in Adam dem ganzen Geschlechte verliehen, abgehangen, während durch die übrigen Sünden jedweder nur das seiner Person eigene Gute zerstöre[1]). — Ohne Zweifel nahm also auch der h. Thomas an, daß die Sünde Adams nur in Folge einer positiven Anordnung Gottes, der gemäß Adam das ganze Geschlecht vor Gott vertrat, eine allen seinen Nachkommen mit ihm gemeinsame Sünde sein konnte. — Mehr aber als eine solche Vertretung scheinen auch jene andern Theologen mit der Uebertragung oder Einschließung unsers Willen in den Willen Adam's nicht behaupten zu wollen.

498. Hermes freilich berichtet, einige derselben hätten angenommen, „daß unser freies Wollen in Adam's freies Wollen in der That eingeschlossen, und daher Adam's freies böses Wollen auch unser freies böses Wollen gewesen sei," während andere „diesen krassen Sinn des decreti alligativi" verwerfend sich damit begnügt hätten, „daß Gott das Wollen Adam's für das unsrige

1) Justitia originalis erat quoddam donum gratiae toti humanae naturae divinitus collatum in primo parente, quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde sicut illa iustitia originalis traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita. Sed alia peccata actualia vel primi parentis vel aliorum non corrumpunt naturam, quantum ad id, quod naturae est, sed solum quantum ad id, quod personae est; id est secundum pronitatem ad actum. Unde alia peccata non traducuntur. Summa p. prima secundae q. 81. a. 2.

zugleich mitgenommen oder w. d. i. dessen Wollen auch uns zugleich moralisch zugerechnet habe.“ Allein mir sind keine Theologen bekannt, welche jenen krassen Sinn, den Hermes bald nachher nicht mit Unrecht puren Unsinn nennt, in das decretum aligativum gelegt hätten. — Zu ihrer Widerlegung sagt Hermes: Zu jener Einschließung unseres Willens in Adam „würde erfordert, daß Adam und ich . . . zwei frei wollende Wesen und zugleich nur eines wären, was doch der offenbarste Widerspruch ist. Oder können wir etwa je als ein Wesen und zwei Personen genommen werden, wie in der einen göttlichen Wesenheit drei Personen sind? das hat niemand behauptet, und es kann niemand behaupten wollen; doch wäre es auch damit hier nicht genug: wir müßten als zwei und zugleich als eine Person genommen werden können: — und über dies wird hier vorausgesetzt, daß ich in Adam frei gewollt habe, ehe ich noch überhaupt wollen konnte, ehe ich noch persönlich da war“ [1]).

Solcher Widersprüche könnte man die Theologen allerdings beschuldigen, wenn sie die Sache so, wie Hermes meint, verstanden und also gelehrt hätten, daß wir in Kraft jenes göttlichen Beschlusses (des decreti alligativi) in Adam mit unserem eigenen Willen gesündigt hätten. Indessen wollten die Theologen ganz gewiß nicht dieses sagen, sondern nur, was der h. Augustin auf denselben Einwurf geantwortet hatte, näher erklären, wie es nämlich möglich gewesen, daß wir durch Adam's Willen sündigten. — Gewiß hat niemand je behauptet, daß wir zwar mehrere Personen, aber ein Wesen mit Adam seien, wie die göttlichen Personen ein und dasselbe Wesen sind: aber es hat doch auch niemand geläugnet, daß wir einerlei Wesen sind, und die eine Hälfte unseres Wesens alle von Adam empfangen haben. Aus dieser Einheit des Geschlechtes folgt, daß wir, obwohl ebenso viele verschiedene Personen als Einzelwesen des Geschlechtes, dennoch zugleich als eine moralische Person, als ein Mensch zu betrachten sind. Darin finden alle jene Theologen den Grund, weßhalb Gott in Adam

---

1) Dogm. Bd. 2. §. 226. S. 145.

das ganze Menschengeschlecht verpflichten, und wegen Adam's Uebertretung als schuldig ansehen konnte.

499. Aber „auch dies," sagt Hermes, „läßt sich auf keine Weise annehmen. Es widerspricht aller Vernunft, daß mir etwas moralisch zugerechnet werde, dessen freie Ursache ich auf keine Weise war; und es streitet mit all unserm Begriffe von Gerechtigkeit, daß Gott mich wegen einer That als Schuldigen behandele, die in keinem Betrachte meine That, vielweniger meine freie That ist." Freilich, wenn Adam's That in keinem Betrachte unsere That wäre, so hätte Hermes ganz recht. Nun sagte aber oben der h. Thomas, es könne eine Handlung auf doppelte Weise uns angehören, insofern wir nämlich einzelne persönliche Wesen, und insofern wir Glieder einer Gemeinde oder Einzelwesen der Gattung sind. In diesem letzteren Betracht können auch solche Handlungen, die wir nicht mit eigener Thätigkeit verrichtet haben, unsere Handlungen sein. Oder dürfte etwa Hermes behaupten, daß auch dieser Grundsatz mit allen unsern Begriffen von Gerechtigkeit streite? Es mag sein, daß derselbe in einer Rechtslehre, welche, wie die kantische, die Persönlichkeit des Menschen zur alleinigen Quelle aller Rechte macht, seine Erklärung nicht findet: es ist deßhalb nicht weniger gewiß, daß er mit dem Rechtsbewußtsein aller Völker übereinstimmt. Diesem gemäß kann allerdings eine Gemeinde, eine Stadt z. B. durch Einzelne und besonders durch jene, welche ihr vorstehen, so vertreten werden, daß das Vergehen derselben mit Recht als ein Vergehen Aller angesehen wird. Und zwar ist eine solche Vertretung nicht immer an die Bedingung, daß die einzelnen Mitglieder der Gemeinde vorher in sie eingewilligt haben, gebunden, sondern in gewissen Umständen kann sie durch ein Gesetz des Landesfürsten begründet werden.

Einige Theologen führen noch andere Beispiele aus dem bürgerlichen Rechte an und es mag sein, daß manche derselben nicht glücklich gewählt sind. Aber dieser vom h. Thomas angestellte Vergleich scheint durchaus geeignet, von der Theilnahme Vieler an der Sünde eines Einzigen eine Vorstellung zu geben. Es versteht sich jedoch von selbst, daß damit nicht gesagt sein soll, es verhalte sich mit der Erbsünde durchaus so, wie mit jenen einer Körperschaft

gemeinsamen Vergehungen. Man will durch solche ähnliche Fälle des bürgerlichen Rechtes nur zeigen, daß die Zurechnung einer Schuld, die wir nicht mit eigenem freien Willen begangen haben, keinesweges, wie Hermes behauptet, allen unseren Begriffen von Gerechtigkeit widerstreite. —

500. Was aber werden wir auf Günthers Einwendung erwiedern: Die Vorzeit habe die Erbsünde „durch das Rechtsverhältniß in der Menschheit" erklären wollen; weil aber „das Recht nicht der Natur, sondern der Freiheit angehöre, und durch diese im geistigen Boden wurzele, so könne durch Rechtsverhältnisse kein Naturverhältniß begründet und verstanden werden?" Wir erwiedern, daß Günther die Mängel seiner eignen Theorie nicht in grelleres Licht stellen konnte, als durch diesen Tadel der Vorzeit. Die Erbsünde beruht allerdings auf einem Naturverhältnisse, nämlich auf der oft erwähnten Gattungseinheit unseres Geschlechtes; aber beruht sie auf diesem allein? So wenig, als sie ein bloßes Naturübel ist. Wie kann doch Günther, wo es sich um ein Uebel handelt, das Sünde ist, die Natur allein zum Erklärungsgrunde machen wollen? Ist die Erbsünde wahrhaft Sünde, wie soll sie dann nicht im geistigen Boden wurzeln? Eben darum also, weil Günther meinte, sie aus dem bloßen Naturverhältnisse begreifen zu können, ist es ihm, wie wir gesehen haben (n. 484), nicht gelungen, in dem ererbten Zustande „die wesentliche Form der Sünde," d. i. die Schuld, nachzuweisen. Wenn uns die That Adam's nicht angehört, so können uns zwar die Folgen seiner Sünde, aber nicht seine Sündhaftigkeit angehören, und nur er, nicht wir mit ihm tragen dann als Schuldige das Mißfallen Gottes. Die That Adam's konnte aber uns nicht angehören, so lange er uns nur in Folge des Naturverhältnisses vor Gott vertrat. Günther zwar sagt, daß er, weil Vater der Gattung auch ihr Repräsentant war. Allein es handelt sich hier um eine Vertretung, kraft welcher die Sünde Adam's zur Sünde des Geschlechtes wurde, um eine Vertretung also in der sittlichen Ordnung. Daß aber Adam, weil er Vater der Gattung war, ohne weiteres auch ihr Vertreter in der sittlichen Ordnung gewesen; ist eine grundlose Behauptung, die sich schon dadurch als falsch erweist, weil dann nicht bloß jene eine That, sondern das gesammte sittliche Leben Adam's

der Gattung angehören, und seine Buße und Rechtfertigung sich ebenso wohl als seine Sünde hätten fortpflanzen müssen. Damit also Adam in jener Prüfung, der ihn Gott unterwarf, uns alle vertreten konnte, bedurfte es ohne Zweifel eines göttlichen Beschlusses, der auf dem Grunde des Naturverhältnisses ein Rechtsverhältniß schaffte. Günther aber macht sich hier desselben Mißgriffes schuldig, wie bei Erklärung aller andern Glaubenslehren. Die Gründe, aus welchen wir, was durch Gottes Anordnung geschehen ist, als weise und der Natur der Dinge angemessen erkennen, behandelt er als Gründe, weßhalb es nicht anders habe geschehen können. So nämlich erfordert es der höchste Grundsatz und tiefste Irrthum seiner Speculation.

501. Es läßt sich jedoch in Betreff jener Vergleiche, deren sich die Theologen zur Erklärung der Erbsünde bedienen, allerdings bemerken, daß die Schuld, welche in Folge einer Vertretung vieler gemeinsam ist, von jener, womit persönliche Vergehen beladen, immerhin sich sehr unterscheidet. Das wird aber auch von jenen Theologen selbst hervorgehoben, und sie unterlassen nicht nachzuweisen, daß eben deßhalb auch ein gar großer Unterschied zwischen der Erbschuld und der persönlichen besteht. Es läßt sich dies aus der Lehre der Kirche, über das Loos jener, welche mit der ererbten, aber ohne persönliche Schuld aus diesem Leben scheiden, zugleich erklären und begründen. Da solche Abgeschiedene der heiligmachenden Gnade beraubt sind, und es in jenem Leben keine Erlösung mehr giebt; so sind sie auf ewig vom Himmelreiche ausgeschlossen: und weil in ihnen jener Mangel der Gnade kein bloßes Uebel, sondern auch Schuld ist; so muß diese Ausschließung als Strafe und Verdammniß betrachtet werden. Aber es wird in ihnen nur die Schuld des ganzen Geschlechtes, an der sie Theil haben, und nicht eine ihnen persönliche Schuld bestraft. Daher also erklärte die Kirche in eben dem Beschlusse, worin sie jenen ihren Glauben aussprach, daß die Strafe derer, welche der bloßen Erbsünde wegen vom Himmel ausgeschlossen werden, von jener, welche die übrigen Verdammten leiden, verschieden ist (n. 300), und aus einer späteren Entscheidung läßt sich diese Verschiedenheit näher bestimmen. Wir erwähnten im vorhergehenden

Hauptstück einer Behauptung des Bajus, derzufolge die Kinder, welche ohne die Taufe sterben, sobald sie beim Eintritt in jenes Leben zum Gebrauch der Vernunft kommen, gegen Gott sich empören, Gott hassen und lästern sollen. Indem also die Kirche durch die Verwerfung dieses Satzes entschied, daß die Erbsünde eine solche Folge nicht habe; belehret sie uns dadurch, daß die Strafe (und folglich auch die Schuld) der mit der bloßen Erbsünde Sterbenden von der Strafe der persönlichen Sünder nicht bloß dem Grade, sondern auch dem Wesen nach verschieden ist. Sie sind von Gott, insofern er unser übernatürliches Ziel sein will, getrennt und abgewendet; aber sie gehören deßhalb nicht zu jenen unglückseligen Geistern, die von Gott ganz abgefallen sind, und in der Empörung gegen ihn, die sie mit freiem Willen begannen, zu ihrer Qual ewig verharren. Wir haben die Gründe vernommen, weßbalb der h. Thomas und viele andere Gottesgelehrten glaubten, daß jene, welche sich durch keine persönliche Sünde von Gott getrennt haben, einer natürlichen Glückseligkeit, die durch keinen Schmerz über den Verlust der übernatürlichen getrübt würde, sich erfreuen können. Wäre dem nun auch nicht so, und die Entbehrung der beseligenden Anschauung Gottes dennoch mit einem gewissen Leiden verbunden; so kann dies doch nicht jenes sein, was den übrigen Verdammten aus dem Bewußtsein entspringt, die heilige Majestät Gottes verachtet zu haben, und derselben noch immer mit vergeblichem Hasse zu widerstreben. Der Wurm, der nicht stirbt, nagt nur an dem Gewissen des persönlichen Sünders. —

502. Wenn nun aber auch nach alle dem immer noch ein großes Dunkel auf dieser Glaubenslehre zu ruhen scheint, so darf uns das nicht befremden. Gehört sie ja ganz und gar jener Ordnung der Dinge an, die über unsere natürliche Denkkraft erhaben ist. Gleichwie kein Ahnen unseres Geistes die Güter, die in dieser Ordnung uns bereitet sind, erreichen würde, wenn Gott sie nicht geoffenbart hätte; also würden wir auch ohne diese Offenbarung die zerstörende Macht der Sünde nicht kennen, die jener Güter uns beraubt hatte. Jedoch auch nach erhaltener Offenbarung bleibt unser Wissen Stückwerk. Weil, was Gott

in die natürliche Ordnung der Dinge gelegt hat, in der übernatürlichen nicht zerstört, sondern über sich selbst erhoben und verklärt wird; so können wir, was uns der Glaube von dem übernatürlichen Wirken Gottes lehrt, nach der Analogie seines Wirkens in der Natur zwar einigermaßen uns deutlich machen, aber deßhalb nicht in klare, bestimmte, und vollkommen entsprechende Vorstellungen fassen. Ebenso vermögen wir auch, was uns über die Beschaffenheit und die Folgen unsers bösen Wirkens geoffenbart ist, durch die Begriffe, die unser Geist bei Erkenntniß des Naturgesetzes sich bildet, nur sehr unvollkommen zu denken. Denn bestehen gleich die Gesetze der sittlichen Ordnung, die in der Natur selbst ihren Grund haben, auch in dem Reiche der Gnade; so sind wir doch in diesem in ganz andere Verhältnisse zu Gott und unsern Mitgeschöpfen getreten, und nur wenn wir diese klar durchschauten, würden wir auch die Bedeutung des sittlich Guten und Bösen in der Ordnung der Gnade ermessen können. —

Keine andere als diese mangelhafte und der wahren Einsicht sich nur nähernde Kenntniß beabsichtigten jene Männer, die wir vernommen haben, durch ihre Erklärungen und Vergleiche zu geben. Und möge es immer ihnen Günther verargen, daß sie den Beschluß, wodurch Gott Adam zum Vertreter unser aller bestellte, geheimnißvoll fanden. Er war es ihnen wahrlich nicht, weil ihre „Vorstellung vom Menschen als einem Gattungswesen nur eine dunkele“ (n. 480), sondern weil ihre Erkenntniß der Glaubenslehre eine hellere war, und sie deßhalb einsahen, daß aus jener „apriorischen Idee Gottes vom Menschen als Gattungswesen“ die große Thatsache, um die es sich handelte, mit nichten hinlänglich begriffen werde. Und sie scheuten sich nicht, dies einzugestehen. Denn sie wußten, daß die Ordnung der Dinge, von welcher die Offenbarung redet, mit allen Gesetzen, die in ihr walten, nur vor jenem Geiste, der die Tiefen der Rathschlüsse Gottes durchforscht, offen daliegt, und vermaßen sich nicht, diese Tiefen mit ihrer natürlichen Denkkraft zu durchdringen. Vielmehr verstanden sie das Wort des Herrn, der den Vater preist, daß er den Kleinen enthüllt, was er den Weisen verborgen;

und waren vom Apostel belehrt, daß wir über das, was Gott uns geoffenbart, in diesem Leben, so weit wir auch fortgeschritten sein mögen, wie Kinder denken und wie Kinder reden, und daß nur jene, welche sich bescheiden hier durch den Spiegel und im Räthsel zu sehen, hoffen dürfen, dort von Angesicht zu Angesicht zu schauen.

Nachtrag.

1. Anmerkung zur S. 258.

Ueber den Satz:

— Es ist also die Rechtfertigung kein allmähliger Uebergang von unvollkommenem und seltenem zu einem vollkommenen und steten Verkehr mit Gott, sondern eine augenblickliche Versetzung aus dem elendesten Zustand in den glücklichsten —

bemerkt v. Schäzler, daß er cum grano salis zu verstehen sei, und erklärt sich also: „Man muß hier den polemischen Zweck Kleutgen's im Auge behalten. Er bestreitet den justificatorischen Einfluß der Disposition, und mit Recht, scheint aber darüber ihren pädagogischen zu verkennen. Der Rechtfertigungsact vollzieht sich in einem Augenblicke, aber nicht als deus ex machina; zwar nicht bewirkt, wohl aber eingeleitet ist die Rechtfertigung durch Tugendübung, durch ein Emporstreben der Seele zu Gott, der Ursache ihrer Rechtfertigung. Sofern der in der Rechtfertigung eingegossene Habitus das Tugendstreben, den Verkehr mit Gott, consolidirt, findet allerdings ein allmähliger Uebergang statt von dem ersten Erwachen eines höheren übernatürlichen Strebens in der Seele bis zu dessen Consolidation durch den habitus, vom actus transiens, wie Bossuet sagt, bis zum actus stabilis, von der dispositio remota bis zu der an den Rechtfertigungszustand selbst un-

mittelbar gränzenden und in denselben übergehenden dispositio proxima. Dies ist die tief ethische Idee, welche der katholischen Lehre von der subjectiven Disposition zu Grunde liegt.“ So v. Schäzler.

Es ist nicht zu läugnen, daß jener mein Satz, wider den v. Schätzler redet, so nackt, wie er ihn außer allem Zusammenhange hinstellt, dahin mißverstanden werden könnte, als wenn ich nicht bloß in der Rechtfertigung selbst, sondern auch in der Vorbereitung den allmähligen Uebergang oder Fortschritt läugnete. Aber zu solchem Mißverständniß habe ich die Veranlassung nicht gegeben. Denn jener Satz ist, wie das Wörtchen „also“ anzeigt, eine Folgerung aus dem unmittelbar vorhergehenden, der also lautet: Wenn die h. Synode (von Trient), nachdem sie die Vorbereitung beschrieben hat, die ausführlichere Darstellung der Rechtfertigung mit den Worten beginnt: „Auf diese Vorbereitung folgt die Rechtfertigung selbst,“ und dann von dieser sagt, daß sie aus Ungerechten Gerechte, aus Feinden Freunde mache; so unterscheidet sie offenbar die Rechtfertigung als einen ganz besondern Act, durch den nach aller Vorbereitung des Glaubens und der Buße eine totale Umwandlung des Menschen hervorgebracht wird. — Wenn nun hierauf der Satz folgt: Es ist also die Rechtfertigung kein allmähliger Uebergang u. s. w. — muß es da nicht dem Leser einleuchten, daß ich unter Rechtfertigung nicht etwa alles, was Gott vom ersten Rufe zum Glauben bis zur Verleihung der heiligmachenden Gnade, sondern nur diese Heiligung, die Versetzung in den Zustand der Gerechtigkeit verstehe? Ich nehme das Wort, dem Concilium von Trient folgend, in seinem eigentlichen und strengen Sinne. Von der Vorbereitung aber hatte ich nicht bloß früher (n. 117) geredet, ihre verschiedenen Stufen mit den Worten desselben Kirchenrathes angebend, sondern auch das dort Gesagte in gegenwärtigem Abschnitte wiederholt in Erinnerung gebracht. Noch auf der unmittelbar vorhergehenden Seite (257) liest man: Der Sünder glaubt, fürchtet, hofft, beginnt zu lieben, bereut; und auf einer der nächstfolgenden Seiten wird sogar ausdrücklich gesagt, daß in der Vorbereitung die bußfertige Gesinnung und Hinwendung zu Gott allmählig zu einer (durch die Liebe) vollkommenen werden kann. (S. 260.)

Ferner hatte ich gleich im Eingange dieses Abschnittes (n. 163) und bald nachher (n. 165) von neuem mit Bestimmtheit angegeben, was ich beweisen wollte, daß nämlich die Rechtfertigung nicht in der Weise geschehe, in welcher die christliche Vollkommenheit erlangt wird. Wer nun, was zu dem Ende auf der Seite 257 gesagt wird, gelesen hat, der, dächte ich, könnte nicht zweifeln, wie Seite 258 die Worte zu verstehen seien: die Rechtfertigung sei kein allmähliger Uebergang von unvollkommenem und seltenem zu einem vollkommenen und steten Verkehr mit Gott. Aus jener verkehrten Auffassung der Rechtfertigung würde folgen nicht nur, daß die Tugendübung, die uns auf die Rechtfertigung vorbereitet, die Gerechtigkeit selbst in uns hervorbringe, sondern auch, daß der Zustand nach der Rechtfertigung von jenem, der ihr vorausgeht, nicht wesentlich verschieden sei: denn die christliche Vollkommenheit ist nur die vermehrte oder, wenn man will, entwickelte Gerechtigkeit, die durch die Rechtfertigung verliehen wird. Somit trachtete ich allerdings darzuthun, daß die Vorbereitung den Zustand der Gnade in uns nicht erzeuge, ihren justificatorischen Einfluß, wie v. Schätzler redet, bestreitend, aber nicht minder, daß jener Zustand ein dem vorhergehenden entgegengesetzter sei, und darum eine Umwandlung des ganzen innern Menschen voraussetze; und dies alles zu dem Ende, daß die heiligmachende Gnade als ein neues höheres Lebensprinzip, das Gott in uns schaffe, erkannt werde. Denn die Natur der heiligmachenden Gnade zu bestimmen, ist der Zweck dieses ganzen Hauptstückes. So glaube ich denn, daß in meiner ganzen Darstellung kein anderer als dieser Gedanke ausgesprochen ist: Es giebt zwar ein allmähliges Fortschreiten der Vorbereitung auf die Rechtfertigung, und es giebt ein allmähliges Wachsthum in der christlichen Heiligkeit nach der Rechtfertigung; aber die Rechtfertigung selbst ist eine augenblickliche Umwandlung des Menschen durch die heiligmachende Gnade, welche jene Vorbereitung nicht hervorbringt, und dieses Wachsthum voraussetzt.

Uebrigens war von der Vorbereitung nicht bloß an den oben angeführten, sondern auch an andern Stellen (z. B. n. 126 ff.), und es wird von ihr noch öfters die Rede sein, namentlich aber auseinandergesetzt werden, wie und warum sowohl bei Erlangung als beim Verlust der Gnade, auch nach langsam fortschreitender Besserung

oder Verschlimmerung, die entscheidende Umwandlung des Menschen in einem Augenblicke erfolgt. (n. 320.) Obschon ich mich nun gerne bescheide, bei diesen verschiedenen Gelegenheiten das, was v. Schätzler den pädagogischen Einfluß der Disposition und die tiefe ethische Idee der katholischen Lehre von dieser nennt, nicht in alles Licht, das man wünschen dürfte, gesetzt zu haben; so glaube ich es doch ohne Besorgniß dem Urtheile des Lesers überlassen zu können, ob in meiner Darstellung die Rechtfertigung wie durch einen deus ex machina bewirkt, oder ob sie durch ein Emporstreben der Seele zu Gott eingeleitet werde.

In Betreff dessen endlich, was v. Schätzler als seine Ansicht ausspricht, ist zuvörderst zu bemerken, daß er nicht als gewiß voraussetzen durfte, der Rechtfertigung gehe immer eine dispositio proxima voraus, die an den Zustand der Gnade unmittelbar gränze, und in denselben übergehe. Denn dies kann man, so viel ich sehe, nur von der vollkommnen Reue sagen. Von dieser aber läßt sich mit Gewißheit nichts anders behaupten, als was der Kirchenrath von Trient ausspricht, nämlich: es geschehe zuweilen, daß die Reue durch die Liebe vollkommen sei. Daß diese Vollkommenheit der Reue erforderlich sei, ist und bleibt eine unsichere Meinung. Sodann ist es nicht klar, ob er den allmähligen Uebergang nur von der dispositio remota zur dispositio proxima, oder auch von dieser zur Rechtfertigung selbst behaupte. Wenn jenes, so behauptet er nichts anders, als was ich, und zwar in den ausdrücklichsten Worten selbst gesagt hatte; wenn aber dieses, so begreife ich nicht, wie er seine Behauptung gegen die von mir vorgebrachten Gründe vertheidigen könne. Räumt er doch selber ein, — und wie sollte er nicht? — daß die Rechtfertigung in einem Augenblicke geschieht: er kann aber ebenso wenig läugnen, daß sie „eine Versetzung aus dem Zustand, in welchem der Mensch als Sohn des ersten Adam geboren wird, in den Zustand der Gnade und Kindschaft durch den zweiten Adam ist"; — denn dies sind die Worte des Kirchenrathes. Wie soll denn nun eine solche Versetzung, wenn sie sich in einem Augenblicke vollzieht, ein allmähliger Uebergang sein? Sie ist es auch in jenem Falle nicht, wenn die Vorbereieung bis zur vollkommnen Reue fortschreitet. Denn immer bleibt es wahr, daß der Mensch noch in dem Augenblicke, welcher dieser und der Rechtfertigung

vorhergeht, im Stande der Sünde und Verdammniß ist. Es ist aber widersinnig, den Uebergang in einen entgegengesetzten Zustand, wenn er in einem Augenblicke geschieht, einen allmähligen zu nennen.

2. **Anmerkung zur S. 311.**

Dieser erste Absatz der Nummer 202 wurde in gegenwärtiger Auflage eingeschaltet, um die Darstellung der Lehre zu vervollständigen; man kann aber aus demselben zugleich ersehen, daß Kuhn durch ein Mißverständniß veranlaßt wurde, in seinem Streite mit Schäzler auf den vorhergehenden Absatz zu verweisen [1]). Denn erstlich beabsichtigte ich gar nicht, die Ansicht, daß die heiligmachende Gnade der physische Grund der Tugenden sei, als eine verwerfliche, sondern nur als eine nicht nothwendige zu bezeichnen, wie denn ja auch in meinen Worten nichts anders als dieses lag. Sodann aber ist es etwas anderes, den physischen Ursprung der Tugenden aus der heiligmachenden Gnade, und etwas anderes das physische Sein, sei es der Tugenden, sei es der Gnade läugnen.

Wegen der Vieldeutigkeit der Wörter Tugend und physisch könnte allerdings sowohl jene Behauptung, daß die heiligmachende Gnade der physische Grund der Tugenden sei, als auch diese, daß die Gnade und die Tugenden in unserer Seele ein physisches Sein haben, einen sehr verwerflichen Sinn erhalten. Unter Tugend verstehen wir hier, wie aus der Darstellung selbst hervorgeht und auch ausdrücklich erklärt wurde, die Tugendgabe, den habitus infusus, der als übernatürliche Fähigkeit von Gott verliehen wird, und nur von ihm verliehen werden kann. Man denkt aber oftmals, besonders im gemeinen Leben, bei dem Worte Tugend vielmehr oder doch zugleich an den guten Gebrauch jener Gabe, und schreibt nur dem Tugend zu, der, wenn nicht immer, doch fast immer tugendhaft handelt. — Noch vieldeutiger ist das Wort physisch. In der neueren Zeit verbindet man damit nicht selten den Begriff des Körperlichen und Materiellen; es versteht sich aber von selbst, daß hier, wo nur von geistigen Dingen die Rede ist, diese Bedeutung

1) Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade. S. 430.

ganz ausgeschlossen wird. Aber auch auf dem Gebiete des Geistigen läßt das Wort physisch mehr als einen Sinn zu. Gewöhnlich ist es dem Ethischen, und zwar, wo vom Wirken die Rede ist, als das Naturnothwendige dem Sittlichfreien entgegengesetzt. Wenn man also in dem Satze: Die Gnade ist der physische Grund der Tugenden — das Wort physisch in dieser Bedeutung nähme, und unter Tugend die Gewohnheit und nicht die bloße Fähigkeit gut zu handeln verstände; so würde jener Satz behaupten, daß die Gnade uns mit Naturnothwendigkeit zum guten Handeln bestimme, und folglich ohne Zweifel sehr verwerflich sein. Allein, wie gesagt, in unserer Frage bedeutet Tugend die übernatürliche von Gott verliehene Gabe, welche die Uebung der Freiheit im Handeln nicht unnöthig macht, sondern fordert. (n. 195.)

Wenn man dann die Gnade den physischen Grund der Tugenden, d. i. der Tugendgaben nennt; so ist zwar auch hier das physisch dem ethisch entgegengestellt, aber in ganz anderer Weise. Es wird nämlich jener Grund der ethische genannt, welcher die wirkende Ursache, die gewöhnlich schlechthin Ursache heißt, zum Handeln bewegt, also der Beweggrund; während man unter dem physischen Grunde eben die wirkende Ursache versteht. Man will also durch jenen Satz sagen: Die heiligmachende Gnade ist nicht bloß der (Beweg-) Grund, weßhalb Gott außer ihr auch die Gaben der Tugenden verleiht, sondern diese Gaben gehen aus ihr, wie aus dem sie erzeugenden Grunde hervor. Das ist aber gewiß kein an sich verwerflicher Sinn. —

Indeß wenn man auch diesen Satz nicht annimmt, sondern die heiligmachende Gnade nur als den Grund ansehen will, weßhalb Gott die Tugendgaben verleiht; so muß man doch, — und dies ist im Streite Kuhn's und Schäzler's die Hauptsache, — zugeben und bekennen, daß sowohl jene Gnade als diese Tugenden in unsrer Seele ein physisches Sein haben, das Wort physisch in einem sehr wahren und gewöhnlichen Sinne genommen. Auch in diesem Sinne ist es dem Ethischen, aber nicht diesem allein, sondern auch dem Logischen entgegengesetzt. Im Gegensatz zum Logischen bedeutet es das Wirkliche, Reale, nicht bloß Gedachte; im Gegensatze zum Ethischen das, was der Geist in sich selbst als etwas ihm Angehöriges, als

Beschaffenheit, Gabe, Thätigkeit hat oder empfängt und was folglich von ihm nicht bloß wegen seines Verhaltens zu Anderen durch Rechte, Pflichten, Gesinnungen ausgesagt wird. Wenn man also der Gnade ein physisches Sein in der Seele zuschreibt, so will man sagen, daß sie nicht bloß ein besonderes Wohlwollen Gottes gegen uns, sondern auch eine besondere Wirkung Gottes in uns, sei es nun eine vorübergehende Erleuchtung oder Anregung, sei es eine fortdauernde Beschaffenheit oder Fähigkeit ist. Ebenso will man, den Tugenden ein physischts Sein zuschreibend, hervorheben, daß diese christlichen und übernatürlichen Tugenden nicht bloß eine gute Gesinnung und das rechte Verhalten des Menschen zu Gott und seinem Gesetze, sondern von oben verliehene Gaben voraussetzen, durch welche nämlich seine Gesinnung und sein Verhalten dem höheren Stande, in den er seinem innersten Sein nach durch die Gnade erhoben ist, entsprechen. Wenn, sagten wir oben (n. 171), ein Mensch den andern zu seinem Kinde annimmt, so bringt sein Wohlwollen ein neues Verhältniß hervor, verleiht Rechte, erzeugt Pflichten; aber in der Person des Angenommenen bewirkt es übrigens keine Veränderung, und dieser kann die Pflichten seines neuen Standes erfüllen, ohne daß er neue sittliche Fähigkeit empfangen hat. Indem aber Gott uns zu seinen Kindern annimmt, begründet er nicht bloß durch neue Rechte und Pflichten (durch etwas Ethisches) ein neues Verhältniß, sondern erzeugt in uns ein neues Sein, und in Folge dieses (Physischen) entstehen neue Rechte und Pflichten, und ein Verhältniß, dem unser Wirken nur deßhalb entsprechen kann, weil uns mit dem höheren Sein auch höhere Kräfte verliehen werden. —

In dem eben erklärten Sinne wird das Wort physisch, sowohl in diesen Untersuchungen über die Gnade, als auch in anderen von den Scholastikern sehr gewöhnlich, aber auch von neueren Schriftstellern nicht selten gebraucht. Indeß ist es wahr, daß die hh. Väter, namentlich die griechischen, das *φυσικον* und naturale oft im Sinne von substantiale, essentiale nehmen; was nicht befremden darf, da ja *φυσις* und natura auch Wesenheit und Substanz bedeuten. Daß man nun in diesem Sinne der Gnade kein physisches Sein in der Seele zuschreiben darf, leuchtet ein; aber ebenso ergiebt sich aus dem von mir vertheidigten Begriffe der Gnade, daß sie als ein Physisches in dem vorher angegebenen Sinne zu denken ist. Wenn ich somit

an der Stelle, die Kuhn anführt[1]), wie auch an anderen sage, daß die übernatürlichen Eigenschaften oder Kräfte, welche die Gnade verleiht, nicht etwa der Seele wesentlich werden; so habe ich jedoch bei mehr als einer Gelegenheit ihr Sein und Fortdauern in der Seele nichtsdestoweniger als ein physisches bezeichnet[2]). Oefter und nachdrücklicher thut dies v. Schäzler, immer jedoch das Physische in dem oben erörterten Gegensatze zum bloß Ethischen, und nicht etwa im Gegensatze zum Accidentalen fassend. Vielmehr hat auch er nicht unterlassen, was schon aus dem Ganzen seiner Lehre sich von selbst ergiebt, ausdrücklich zu erklären, daß dem Uebernatürlichen in uns kein substanziales Sein zukommen könne[3]). Wenn dahingegen Kuhn überall voraussetzt, und endlich auch geradezu behauptet[4]), physisch heiße so viel als wesentlich; so muß das um so mehr befremden, als dies Wort, wenn auch öfters im Griechischen und Lateinischen der Väter, doch, so viel ich weiß, niemals bei den Neueren in deutscher Sprache diese Bedeutung hat. Was übrigens die Sache selbst angeht, so bekennt und lehrt Kuhn an vielen Stellen seines neuesten Werkes, daß die Gnade in uns eine Beschaffenheit, also ein neues (accidentales) Sein setzt, daß sie übernatürliche Fähigkeiten und Kräfte, die in uns fortdauern, verleiht; und so dürfte denn gerade in diesem wichtigsten Lehrpunkte die wünschenswerthe Aussöhnung mit seinem Gegner zu hoffen sein.

3. Anmerkung zur S. 386.

In der ersten Auflage (S. 379) hatte ich Lessius Ansicht als eine Weise, in der man sich das Dogma erläutere, ohne irgend einen Tadel mitgetheilt. Wenn ich mich jetzt wider dieselbe ausspreche, so bin ich doch weit entfernt, gewissen Urtheilen, die Andere über sie gefällt haben, beizustimmen. Man hat sie als verdächtige Lehre, ja als Lockerung des Dogma's, des Dogmas' nämlich von der inneren Heiligung oder inhärirenden Gerechtigkeit bezeichnet.

---

1) In dieser Auflage S. 309; in der ersten S. 303.
2) S. 264. n. 171. 458. 463. (Erst. Aufl. S. 259. 655. 660.)
3) Natur und Uebernatur. S. 32.
4) A. a. O. S. 371. 376.

Mögen solche Beschuldigungen auch von einem Ripalda und andern geachteten Theologen herrühren; ich kann sie nur als höchst ungerecht und übereilt betrachten. Ja, wenn Lessius nur diesen nackten Satz hingestellt hätte: „Nicht durch eine erschaffene Gnade, sondern dadurch, daß wir den h. Geist empfangen, werden wir zu Kindern Gottes"; — so dürfte man behaupten, daß sich aus seiner Lehre jener Irrthum, von dem die Rede ist, herleiten lasse. Denn man könnte also folgern: „Wodurch wir zu Kindern Gottes werden, dadurch werden wir zu Gerechten; wenn wir also durch keine geschaffene Gnade, sondern durch die Inwohnung des h. Geistes zu Kindern Gottes werden, so werden wir auch durch keine geschaffene Gnade, und folglich durch keine innere Umwandlung und Erneuerung zu Gerechten. Denn der h. Geist kann nicht zu einer Beschaffenheit unserer Seele werden: und überdies hat das Concil von Trient ausdrücklich erklärt, daß wir durch die Gerechtigkeit, die Gott in uns hervorbringt, zu Gerechten werden." Allein Lessius giebt in der Entwickelung seines Satzes eine Erklärung von demselben, welche diese Folgerungen unmöglich macht.

Hören wir, wie er ihn beweist: „Unter allen geschaffenen Gaben ist die göttliche Liebe die höchste: denn durch sie lieben wir Gott über alles, und werden seinem Willen und ewigem Gesetze gleichförmig. Es scheint also dies die vollkommenste Beschaffenheit zu sein, die in der Seele, wenigstens in gegenwärtigem Leben, geschaffen werden kann. Nun aber liegt es nicht in der Natur der Liebe, daß sie an und für sich, ohne eine weitere Fügung, den Liebenden zum Kinde und Erben des Geliebten mache" [1]). Hierdurch erhält doch gewiß Lessius Satz diese nähere Erklärung: Wir werden zwar durch die geschaffene Gnade innerlich erneuert und geheiligt; aber die göttliche Kindschaft ist

1) Quia eminentissimum donum creatum in hac vita videtur esse charitas: per hanc enim diligimus Deum supra omnia, omne bonum illi volumus, et affectu quodammodo conferimus. Unde etiam nulla videtur esse creata dispositio in homine, saltem in hac vita, quae Deo possit esse gratior: atqui non est ea charitatis natura, ut per se et vi sua absque alia benigna ordinatione faciat filium et haeredem ejus, qui diligitur. De perf. div. l. 12. c. 11. n. 75.

ein von dieser Heiligkeit verschiedener Vorzug, der nur deßhalb mit ihr verbunden ist, weil Gott denen, die er geheiligt hat, auch seinen Geist verleiht.

Noch ausdrücklicher und deutlicher spricht sich Lessius in dem gleich folgenden Paragraphen aus. „Gott, sagt er, schenkt uns seinen Geist nicht ohne eine geschaffene Gnadengabe: denn dann würden wir durch die Rechtfertigung innerlich nicht umgewandelt und erneuert. Vielmehr wird die Sendung des h. Geistes durch jene uns erneuernde Gnade vermittelt; insofern nach göttlichem Rathschlusse jene mit dieser immer verbunden ist. Diese erschaffene Gnade ist entweder die Gabe der Liebe oder, wie mit dem h. Thomas viele Theologen lehren, eine übernatürliche Beschaffenheit, welche dem Wesen der Seele verliehen wird. Durch dieselbe, sagen sie, nehme die Seele vermittelst einer Verähnlichung Theil an der göttlichen Wesenheit. Denn wie es eine Theilnahme an den göttlichen Eigenschaften, der Weisheit, Liebe, Gerechtigkeit giebt, so giebt es, jenen Theologen zufolge, auch eine Theilnahme an der göttlichen Wesenheit, als dem Grunde jener Eigenschaften“ [1]). Und diese Ansicht, welche außer der Liebe noch eine der Wesenheit unserer Seele mitgetheilte Beschaffenheit annimmt, erklärt Lessius für sehr wahrscheinlich.

Aus alle dem ist offenbar, nicht etwa bloß, daß Lessius die innere Umwandlung und Heiligung durch die geschaffene Gnade nicht läugnet, was ihm natürlicher Weise auch niemand vorwirft,

1) Cum autem (Deus) dat nobis suum Spiritum, non dat illum nude absque aliquo dono creato; (alioquin nulla in nobis per justificationem ex adoptione fieret interna mutatio et renovatio;) sed interventu doni creati, cui ex ipsius ordinatione Spiritus ipsius est veluti annexus et inseparabiliter conjunctus. Hoc autem donum est vel habitus charitatis vel alius quidam, quem multi Theologi cum S. Thoma ponunt in essentia animae et vocant habitum gratiae, dicuntque esse quandam participationem et similitudinem essentiae divinae: sicut enim dantur participationes divinorum attributorum, sapientiae, charitatis, sanctitatis, justitiae, misericordiae; ita etiam dari quandam participationem ipsius essentiae divinae in se consideratae, quatenus quodammodo concipitur ut prior attributis: quae sententia est valde probabilis, maxime si essentia animae distinguitur a potentiis. Ibid. n. 76.

sondern auch, daß er den Sinn seines Satzes so bestimmt, wie wir oben angegeben haben. Wenn aber das, so läßt sich aus demselben jener Irrthum auch nicht durch Folgerungen herleiten. Nur darin fehlte Lessius, daß er das Verhältniß der göttlichen Kindschaft zur Gnade der inneren Heiligung nicht richtig auffaßte. Wenn man daher mit vielen Worten gegen ihn darauf dringt, daß nach dem Concil die von Gott in uns hervorgebrachte Gerechtigkeit die einzige formale Ursache unserer Rechtfertigung sei: so berührt man nicht einmal den wahren Streitpunkt. Was man gegen Lessius zu beweisen hat, ist dies und dies allein, daß die in uns hervorgebrachte Gerechtigkeit, durch welche wir, wie er selber sagt, erneuert und also auch wiedergeboren werden, allerdings durch sich selbst schon den Gerechten zum Kinde Gottes macht. (n. 61. 62. 74.)

U. I. O. G. D.

Inhalt.

Des ersten Theiles

Sechste Abhandlung.

Von dem Uebernatürlichen.

Erstes Hauptstück.

Zweites Hauptstück.

Drittes Hauptstück.

Viertes Hauptstück.

Fünftes Hauptstück.

Siebente Abhandlung.

Von der Gnade.

Erstes Hauptstück.

Zweites Hauptstück.

Drittes Hauptstück.

Viertes Hauptstück.

Fünftes Hauptstück.

Sechstes Hauptstück.

Achte Abhandlung.

Von der Sünde.

Erstes Hauptstück.

Zweites Hauptstück.

Drittes Hauptstück.

Viertes Hauptstück.

Fünftes Hauptstück.

Neunte Abhandlung.

Von der Gnade des ersten Menschen.

Erstes Hauptstück.

Zweites Hauptstück.

Drittes Hauptstück.

Viertes Hauptstück.

Zehnte Abhandlung.

Von der Sünde des ersten Menschen.

Erstes Hauptstück.

Zweites Hauptstück.

Drittes Hauptstück.

Nachtrag.